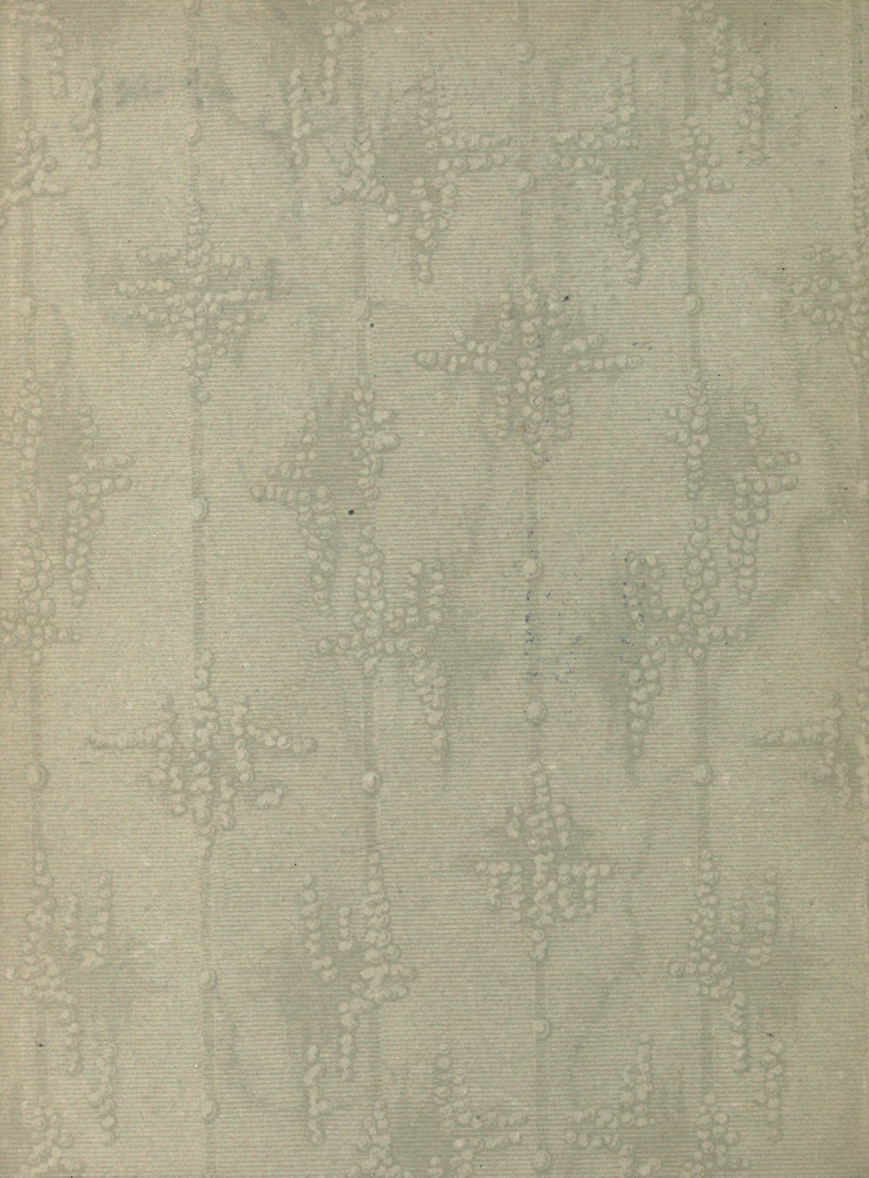
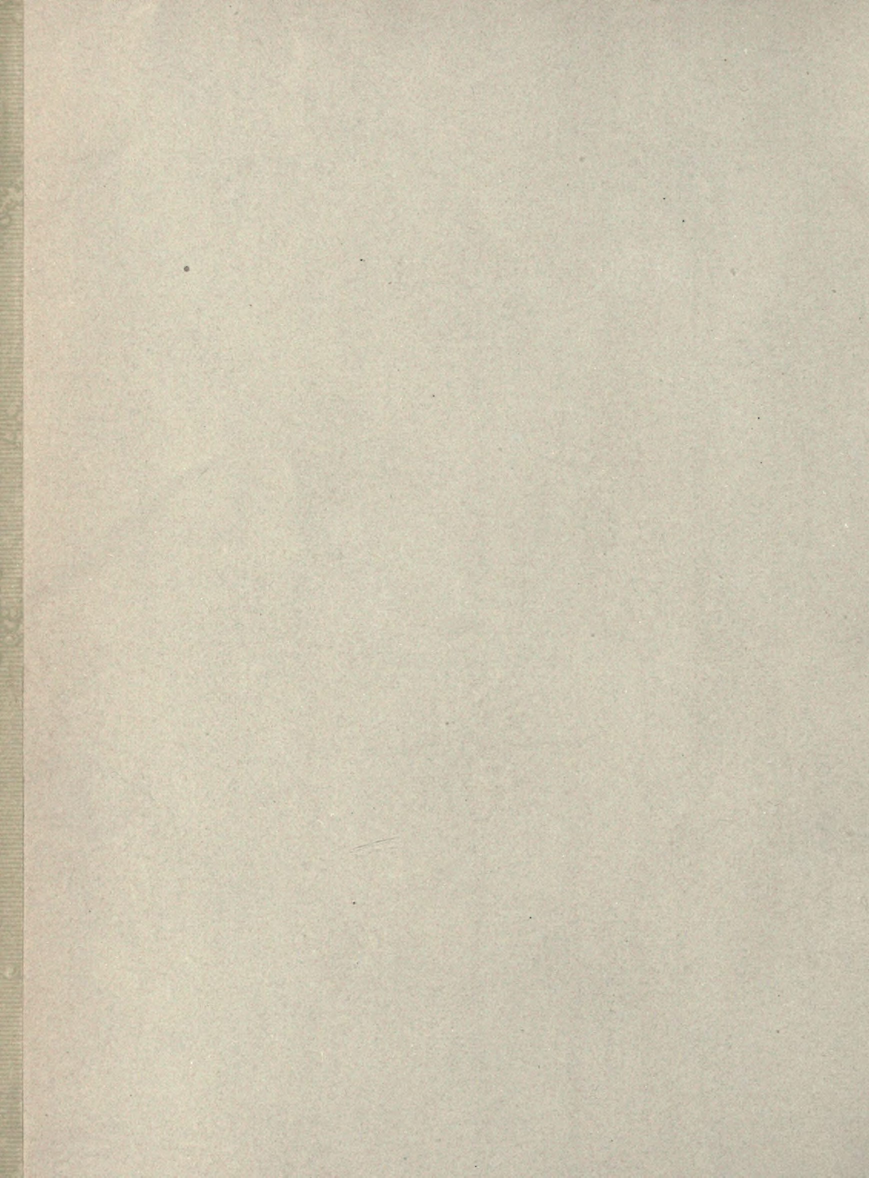






Schiller

und das Unsterblichkeitsproblem

Von

Karl Wolff



C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck München 1910

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

Vorwort

Auf die Wichtigkeit einer eingehenden Untersuchung, „wie sich Schiller als Dichter und als Philosoph in den verschiedenen Epochen seines Lebens zu dem Unsterblichkeitsglauben verhalten hat,“ hat Kuno Fischer schon vor vielen Jahren in einer seiner Schiller-Schriften hingewiesen. Dennoch ist dieses Thema nur ein einziges Mal zum Gegenstand selbständiger Darstellung gemacht worden, in einer Schrift von Borkowski, Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in Schillers Leben, Philosophie und Dichtung (Königsberg, 1898). Es handelt sich hier um einen durchaus unzulänglichen Versuch, bei dem die dürftigen Ansätze wissenschaftlichen Verstehens durch eine aufdringliche religiös-apologetische Tendenz im Keim vernichtet werden. Zur Charakterisierung der letzteren führe ich nur einen Satz aus der Einleitung an: „Die einen behaupten, Schiller glaubte an die Unsterblichkeit, die andern, er leugnete sie als Denker, die dritten, er leugnete sie überhaupt, die vierten lassen es ungewiß. Diese Unsicher-

heit haben religionsfeindliche Parteien oft benützt, um ihre revolutionären Ideen auf sittlichem Gebiete durch Schillers Ansehen zu stützen. Klarheit zu schaffen, ist daher doppelte Pflicht."

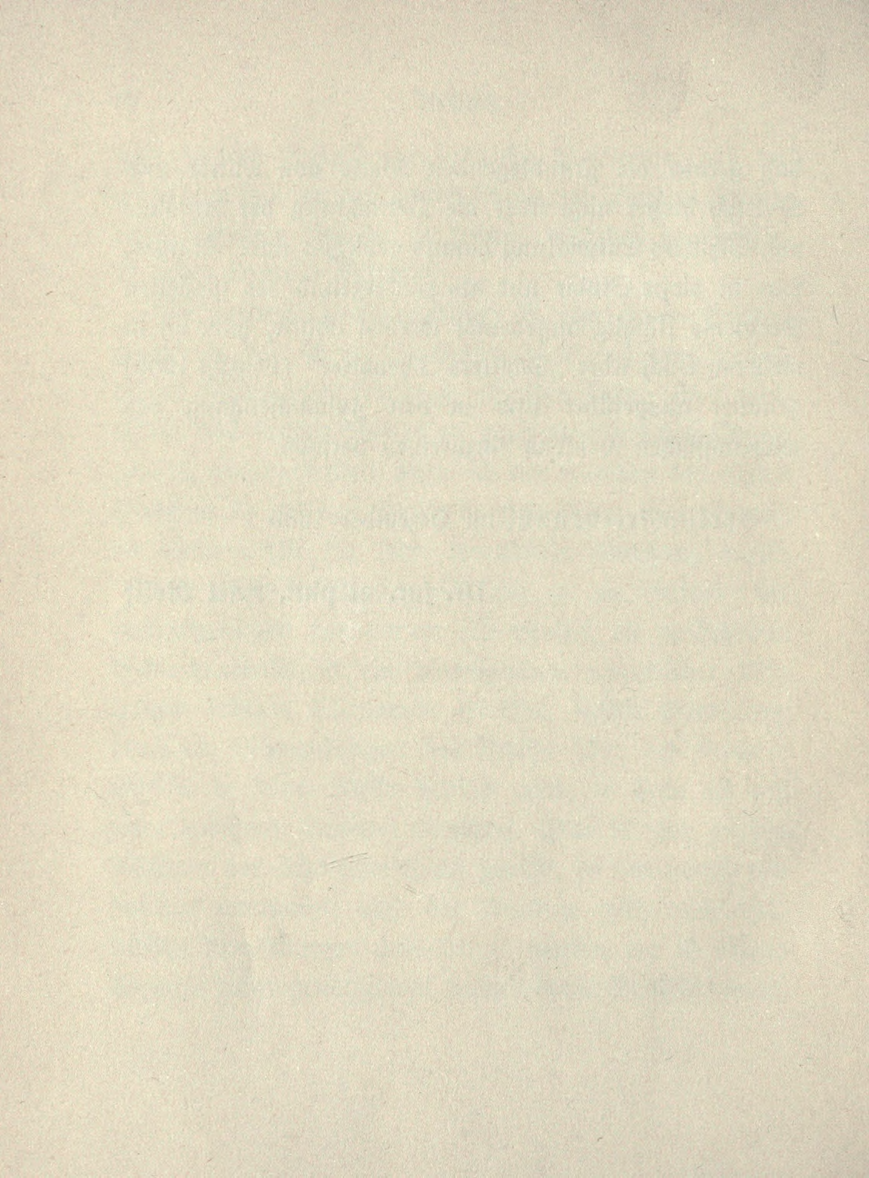
Die vorliegende Abhandlung ist aus einem Vortrag erwachsen, den ich im September 1908 auf dem Heidelberger Philosophen-Kongreß gehalten habe. Den Entschluß, das knappe Referat zu einer ausführlichen Monographie auszugestalten, faßte ich auf Zureden des Herrn Professor Dr. Robert Petsch in Heidelberg, dem ich auch an dieser Stelle für seine freundliche Anregung danke.

Da meine Arbeit sich nicht nur an die Vertreter der Fachwissenschaft, sondern an alle wendet, die in Schillers Gesamtpersönlichkeit ein hinreißendes, unendlicher Wirkungen fähiges Phänomen erblicken, dessen Bedeutung durch die Schwankungen des Urteils über den Dichter Schiller in keiner Weise berührt wird, so habe ich auf jeden gelehrten Apparat verzichtet. Was ich den großen Meistern der Schillerforschung schulde, sei von vornherein dankbar anerkannt; aber der Kundige wird auch ohne kritische Anmerkungen und Exkurse merken, wo ich eigene Wege zu suchen genötigt war, besonders mit Rücksicht darauf,

daß gerade die grundlegenden Werke von Minor und Weltrich bisher nicht über die Betrachtung der Anfänge von Schillers Entwicklung hinaus gediehen sind. Einiges, was in dieser Studie nur als Hintergrund des speziellen Problems flüchtig angedeutet werden konnte, habe ich in meinem Buch über „Schillers Theodizee" (Leipzig 1909) genauer ausgeführt und in den Zusammenhang des zeitgenössischen Denkens einzureihen versucht.

Berlin-Friedenau, im Dezember 1909

Dr. jur. et phil. Karl Wolff



Inhalt



I

Philosophische Einflüsse und innerer Zwiespalt

Zu keiner Zeit ist über die Unsterblichkeit der Seele so viel geschrieben worden, als von der Mitte bis etwa in die achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts. Zwischen 1751 und 1758 erschienen in Deutschland mehr als vierundfünfzig selbständige Schriften, die sich mit diesem Gegenstand beschäftigten.

Eine so auffällige Neigung wird nur verständlich, wenn man die eigentümliche Grundstimmung jener Epoche sich deutlich macht.

Es war die Zeit fast unumschränkter Herrschaft der sogenannten Popularphilosophie, die einige Ergebnisse der ungeheuren Denkarbeit seit Locke und Descartes gefällig umzuprägen strebte. Was diesen rührigen und wohlmeinenden Schriftstellern mit ihrer uferlosen Produktivität als Ideal vorschwebte, war in kultureller Hinsicht wichtig genug: Bekämpfung von Aberglaube und Beschränktheit jeder Art durch reine, veredelnde, allgemein zugängliche Lehren. Der eigentliche Tiefsinn der großen Systeme

blieb ihnen unerreichbar und hätte ihren Zwecken auch keineswegs gedient. Als Grundlage hielten sie den abgeschwächten, seiner triebkräftigsten Ideen beraubten Leibnizianismus fest, den der erfolgreiche Christian Wolff und seine Schule zu einem sorgfältig gegliederten, geräumigen Lehrgebäude verarbeitet hatten. Den schwerfälligen Formalismus dieses Denkens suchte man zu bereichern durch willige Aufnahme der Anregungen des beweglicheren Auslands. Am einflußreichsten war der Empirismus Lockes und jene Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“, welche die sogenannte schottische Schule der tiefbohrenden Erkenntniskritik des großen Hume entgegenhielt. So formte ein gewandter Eklektizismus aus mannigfachen Bestandteilen eine Weltanschauung, welche — dem Fassungsvermögen des Durchschnittsgebildeten durchaus erreichbar und seinem Bedürfnis angepaßt — nur allzu leicht in die Niederungen weichlicher Sentimentalität und philiströser Selbstzufriedenheit hinabsank. Wo diese Gefahr vermieden wurde, bleibt ihr Gehalt an feinen und klugen Gedanken, ihr glaubensstarker Aufschwung noch heute schätzbar.

Schon die flüchtigste Skizze dieser Weltanschauung läßt erkennen, wie ihre entscheidenden Motive dahin drängen, die Forderung der Unsterblichkeit vor allem Zweifel zu sichern.

Vor allem: die Lehre der Popularphilosophen ist individualistisch. Die großen Gebilde menschlicher Gemeinschaft denkt man sich aus Einzelwesen wie aus Atomen aufgebaut und gleichsam mechanisch gehäuft. Noch fehlt jedes Verständnis für die Eigenart sozialer Phänomene, wie für die überindividuellen Entwicklungsvorgänge des geschichtlichen Lebens. Das Individuum gilt als das einzig Reale, als das ursprünglich und selbstverständlich Gegebene, und damit auch als Hauptgegenstand der Forschung und eigentlicher Träger aller Werte. Die religiöse Stimmung der Zeit mit ihrer entschiedenen Wendung zur Innerlichkeit, die literarische Mode mit ihrem Hang zur Gefühlsschwelgerei, zum Zerfasern und Durchwühlen des eigenen Ich kommt dieser philosophischen Richtung entgegen; das Ergebnis dieser Vereinigung ist unter anderem jene ungeheure Betriebsamkeit auf dem Gebiet der empirischen Psychologie, die neben feinsten Beobachtungen so viel des Trivialen und unfruchtbar Absonderlichen zutage fördert. Es ist klar, daß eine Zeit, welche sich mit der Einzelseele so unermüdlich beschäftigt und ihr unvergleichlichen Wert zugesteht, sich um die Frage, ob diese Seele vergänglich oder von ewiger Dauer ist, mit besonderer Energie bekümmern wird. Das Leibniz-Wort „Un seul esprit vaut tout un monde" be-

zeichnet, wenn es auch nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt wird, die Grundtendenz des ganzen popularphilosophischen Denkens.

Wie die Beobachtung des individuellen Seelenlebens das bedeutsamste Thema der theoretischen Forschung, so ist seine Vervollkommnung das Ziel des sittlichen Handelns. Das Hauptprinzip der Wolffischen Ethik lautet: Perfice te! Tu, was dich und deinen eigenen Zustand und den all deiner Mitmenschen vollkommener macht! Wer dieses Gebot befolgt, handelt nicht nur seiner moralischen, sondern auch seiner natürlichen Bestimmung gemäß. Diese Gleichsetzung von Naturgesetz und Sittengesetz entsprach durchaus dem Geiste des „echten“ Leibniz. Die Monadologie erblickt im Universum ein System von Lebewesen, deren rastlose Tätigkeit in der Entfaltung und Verwirklichung ihres ursprünglichen Inhalts besteht. Der ursprüngliche Inhalt ist bei allen der gleiche; jede Monade stellt das ganze All vor. Aber unendlich sind die Abstufungen, von der Dunkelheit des Unbewußten bis zu jener Klarheit und Deutlichkeit, die das Vorrecht der vernünftigen Geister und auch innerhalb ihres Bereiches — vom Menschen bis zu den höheren Wesen und zur Gottheit — noch einer grenzenlosen Entwicklung fähig ist. Das allen Individuen angeborene Streben nach

zweckvoller Kraftentfaltung ist also gleichbedeutend mit dem Streben nach Vollkommenheit, welche ihrerseits in zunehmender Aufhellung der Begriffe besteht; hiermit aber hält gleichen Schritt die Moralität, denn nach der intellektualistischen Lehre der damaligen Ethik folgt aus der richtigen Erkenntnis mit Notwendigkeit das richtige Handeln. Rastloser Aufstieg zu immer höheren Formen der Lebensbetätigung ist die Aufgabe des Menschen, auf deren Erfüllung Naturgesetz und Moralgebot mit vereinten Kräften hinwirken. Ist es denkbar, daß ein allweiser und gütiger Gott unendliche Vervollkommnung von seinem Geschöpfe fordern, den natürlichen Trieb darnach seinem Herzen einpflanzen und ihm dennoch versagen kann, was die Bedingung ihrer Verwirklichung ist, — ein ewiges Leben?

Der zuversichtliche Glaube an eine weise und liebreich regierende Gottheit, der für die optimistische Philosophie des Aufklärungszeitalters so charakteristisch ist, führt noch von einem anderen Gesichtspunkt aus auf den Gedanken der Unsterblichkeit. Ist die geschaffene Welt die beste unter allen möglichen (woran nur wenige Denker in jener Epoche zweifelten), so kann der Mensch vom Schöpfer nur zur Glückseligkeit bestimmt sein. Es ist bekannt, wie sehr diese Glückseligkeitslehre, welche die Schotten er-

folgreich ins Psychologische gewendet hatten, die ganze Popularphilosophie durchdrang. All ihre Bemühungen gipfeln in dem Verlangen, die menschliche Glückseligkeit zu fördern; nach dem Grad, in dem es diesem Zwecke dient, wird alles bewertet. Selbst Mendelssohn verwirft alles tiefere Forschen und Grübeln mit dem Hinweis darauf, daß die Philosophie gerade nur so viel zu behandeln habe, als zur Glückseligkeit des Menschen erforderlich ist. Das Bedenkliche dieses schrankenlosen Eudämonismus wurde zunächst verhüllt durch die enge Verbindung, in die man ihn mit Tugend und Vollkommenheit zu bringen suchte: nur aus zunehmender Vervollkommnung, behauptete man, gehen Lustgefühle hervor und sittliches Leben ist die einzige Quelle wahrer Freudigkeit. Je mehr jedoch das Denken sich verflachte, desto mehr wurde das armselige Behagen des Philisters zum Ziel und Inhalt alles philosophischen Bestrebens, und es bildete sich jene kleinliche und schlaffe Denkart aus, welche später Kants männlichen Zorn mit Recht hervorrief. Es bedarf keiner näheren Begründung, welch überragende Wichtigkeit im Zusammenhang solcher Betrachtungen der Unsterblichkeitsglaube gewinnt. Das irdische Leben ist kein Feld für unendliche Glückseligkeit, teils wegen seiner Kürze, teils wegen der unvermeidlichen Leiden, die es trüben. Man

bedurfte des Ausblicks in die Ewigkeit und wurde in dieser Erwartung durch eine weitverbreitete Erwägung noch bestärkt: galt auch Glückseligkeit als schließliche Bestimmung aller Wesen, so war doch vor allem ihre Anpassung an die moralische Würdigkeit erwünscht. Auch die Popularphilosophie erblickte, obwohl diese Lehre streng genommen die Konsequenz der optimistischen Grundansicht durchbrach, in den jenseitigen Belohnungen und Strafen die unentbehrlichen Regulatoren des sittlichen Lebens.

Aus diesem Gedankenkreise, der sich an allen entscheidenden Punkten mit dem Problem der Unsterblichkeit aufs innigste berührt, kamen die ersten philosophischen Anregungen, die Schiller als Zögling der Stuttgarter Militärakademie empfing. Er erlebte dort die Blütezeit des philosophischen Unterrichts, dem die besondere Vorliebe und Sorgfalt des Herzogs galt. Oft ist geschildert worden, welch tiefen und nachhaltigen Einfluß der von den Eleven vergötterte Jakob Friedrich Abel auf seinen genialsten Schüler erlangte. Aus Abels Vorträgen stammte fast alles positive Wissen, das Schiller in seiner Jugend auf dem Gebiet der Philosophie besaß. Daneben spielte die Lektüre eine verhältnismäßig geringe Rolle, wobei freilich nicht zu vergessen ist, wie sehr die zeitgenössische Dichtung, die Schiller eifrig verschlang, von

philosophischen Ideen und Problemen erfüllt war. In Haller und Uz, in Lessing und den Jugendwerken Wielands spiegelte sich die ganze Gedankenwelt des Leibnizianismus und der schottischen Philosophen. Eigentlich philosophische Bücher hat Schiller jedoch, wie er in späteren Jahren selbst gestand, nur wenige gelesen. Von keinem der führenden Geister, die seine Epoche beherrschten, weder von Leibniz, noch von Wolff, weder von Shaftesbury, noch von Hutcheson, war ihm ein Originalwerk bekannt. Alles empfing er aus zweiter oder dritter Hand, durch die Vermittlung jenes Eklektizismus, über dessen Grenzen auch Abels lebensvolle Darstellungsart und tüchtige Systematik nicht hinausging. Seine Lieblingsschriftsteller waren Ferguson, der nüchternste unter den Schotten, und von den deutschen Popularphilosophen Mendelssohn, Sulzer und Garve.

Alle diese Denker, welche durch Wort und Schrift auf Schiller am entschiedensten wirkten, stehen den Diskussionen über die Unsterblichkeit besonders nahe. Abels Lieblingsgegenstand war die Psychologie, und als Lehrer und Schriftsteller erblickte er mit einem Eifer, der sich nach einer rasch vorübergehenden Hinneigung zu den französischen Materialisten noch verstärkte, seine Hauptaufgabe darin, die Lehre von der Einfachheit und Unsterblichkeit

der Seele zu verfechten. Was er mit jener echten Wärme und Ergriffenheit, die ihm alle Herzen gewannen, zu den Eleven der Militärakademie von seliger Hoffnung eines ewigen Lebens gesprochen hatte, faßte er noch fünfzig Jahre später (1826) in einer Schrift zusammen, die seinen ehemaligen Schülern gewidmet war. In Fergusons „Grundsätzen der Moralphilosophie", von denen Garve im Jahre 1772 eine Übersetzung veröffentlicht hatte, fand Schiller das ganze Weltbild der schottischen Common sense- und Glückseligkeitsphilosophen, in etwas trockener Einkleidung, aber mit großem pädagogischem Geschick nach der Art eines knappen und übersichtlichen Handbuchs systematisiert. Die Gründe für die Unsterblichkeit waren hier klug geordnet und mit den Grundlagen der ganzen Lehre, welche besonders den Begriff der Liebe und sittlichen Vervollkommnung gut herausarbeitete, einleuchtend verknüpft. Die trefflichen Anmerkungen Garves zu seiner Übersetzung gingen über den Rahmen bloßer Erläuterungen weit hinaus; sie stellten in mehr als einer Hinsicht eine wertvolle Fortbildung der kommentierten Ansichten dar. An der Entschiedenheit, mit welcher Garve den Eigenwert der Tugend betonte gegenüber der hohen Bedeutung, die auch Ferguson dem Zwangsmittel jenseitiger Strafen und Belohnungen gelegentlich noch bei-

gelegt hatte, fand Schiller an wichtigen Wendepunkten seines eigenen Denkens eine willkommene Stütze.*) Johann Georg Sulzer, welcher durch seine ästhetischen Schriften auch Schillers Kunstanschauungen auf lange hinaus beeinflußte, beschäftigte sich mit dem Unsterblichkeitsproblem in einigen französisch geschriebenen Abhandlungen der Berliner Akademie, die später, ins Deutsche übersetzt, in seinen Vermischten Philosophischen Schriften (1773—1785) wieder abgedruckt wurden. All diese Arbeiten, besonders

*) Ich zitiere die wichtigste Stelle, an welche man sich gelegentlich einiger späteren Phasen in Schillers Unsterblichkeitslehre erinnern mag: „Das System von der inneren Güte der Tugend hat der Religion gefährlich geschienen, weil man glaubte, daß es die Belohnungen unnötig machte. Aber man sage mir: welches sollen die Belohnungen sein, die man der Tugend in einem künftigen Leben verspricht? Sind es Vergnügungen, die uns von außen zufließen; Eindrücke, die andre Dinge auf uns machen, so wie es die sinnlichen Empfindungen jetzt sind? Nun, so sage irgend jemand, warum diese Vergnügungen nicht hier schon geschätzt und gesucht werden dürfen; warum sie der Tugend zu Ehren aufgeopfert werden sollen, da die Tugend uns nichts Besseres anzubieten hat? . . . Bestehen aber diese Belohnungen in einer größeren Ausbreitung unserer Wirksamkeit; sind es neue Gelegenheiten, die uns zu Handlungen verschafft werden; ist es ein höherer Posten, der uns anvertraut werden soll: nun so muß doch wahrhaftig in der Handlung selbst etwas Gutes liegen; so muß es auch schon in den guten Handlungen liegen, die wir hier tun; so muß die Tugend um ihrer selbst willen gewählt werden, weil nur die Tugend die Belohnung der Tugend sein kann."

die umfangreichste unter ihnen („Über die Unsterblichkeit der Seele, als ein Gegenstand der Physik betrachtet") ragen durch Scharfsinn und Gründlichkeit weit über die meisten gleichzeitigen Leistungen empor. Von Moses Mendelssohn aber stammt das standard work des Aufklärungszeitalters über die Unsterblichkeit, der „Phädon" (1767), den Schiller aufs genaueste kannte. Das Beste, was man zugunsten der Fortdauer nach dem Tode damals vorzubringen wußte, fand sich in dieser freien Paraphrase des Platonischen Dialogs (ein „Mittelding zwischen einer Übersetzung und eigenen Ausarbeitung" nennt sie Mendelssohn selbst) geschmackvoll und eindringlich erörtert. Niemand nahm Anstoß daran, daß dieser Sokrates wie ein popularphilosophischer Volksaufklärer des 18. Jahrhunderts redete; das wenige, was von historischem Kolorit bewahrt war, gab einen anekdotisch reizvollen Rahmen für die Gespräche, in welchen man die enthusiastische Lebenszuversicht und den edlen Weltbürgersinn der eigenen Zeit mit Freuden wiedererkannte.

Um die Art, wie Schiller auf diese ganze Betrachtungsweise reagierte, ganz zu begreifen, muß man einen eigentümlichen Zwiespalt ins Auge fassen, der sich von Anfang an in seinem Wesen zeigt. Wer diesen verkennt oder mit wohlfeiler Harmonistik verschleiert, verliert die Möglichkeit,

das geistige Werden Schillers zu verstehen, welches durch die treibende Unruhe dieses Konfliktes wesentlich bestimmt wird. Eine wundervolle Kraft zu seelischer Erhebung war ihm ebenso angeboren, wie der Hang zu lastender Schwermut, und eine außergewöhnlich starke Reaktionsfähigkeit, die ihm oft „den geringfügigisten Umstand zum Samenkorn von etwas Unendlichem“ werden ließ, bewirkte ein ungemein rasches Übergehen von einem Zustand zum andern, ein fast rhythmisches Schwanken zwischen Jubel und Depression. So kam es, daß gleichsam eine jede der beiden Seelen, die sich in Schillers Brust bekämpften, sich eine Weltanschauung formte. Wir haben eine Fülle von Aussprüchen aus seiner Jugend, die von dem tiefsten Pessimismus, von verzweifeltem Lebensüberdruß erfüllt sind, Äußerungen voll bittersten Verständnisses für das Leiden, die Grausamkeit und Absurdität des Daseins, wie wir sie selbst bei Schopenhauer nicht schonungsloser und radikaler finden. Dabei zeigte sein scharfer Realistenblick, von dem die übliche Schillerlegende so wenig zu wissen pflegt, ihm von früh an die Schwächen der Menschen und die Kleinheit ihres Treibens in unerbittlichem Lichte. Doch sein Bedürfnis nach siegreichem Aufschwung, seine beispiellose Fähigkeit zum reinsten und höchsten Enthusiasmus ließen ihm

wiederum eine Philosophie begierig ergreifen, die Gott und die Welt in fleckenlosem Glanze zu malen gewohnt war. Die Dichtungen und philosophischen Entwürfe seiner Jugend spiegeln mit bestrickenden Farben die optimistische Weltanschauung der Zeit, und es ist ebenso falsch, diese Darstellungen als konventionelles Echo einer innerlich fremden Tradition zu verwerfen, als etwa jene Dokumente eines tiefwurzelnden Pessimismus als belanglose Ausgeburten gelegentlicher Depressionszustände abzutun. Beide erwachsen vielmehr gleich notwendig aus Schillers Persönlichkeit; grell, unvermittelt, unversöhnlich stehen sie nebeneinander. Dieser schroffe Antagonismus ist charakteristisch für Schillers Jugend, und aus dem Streben nach Überwindung dieses Widerspruchs der Denkrichtungen erklären sich die späteren Phasen seiner geistigen Entwicklung.

Das genaueste Bild von Schillers Jugendphilosophie, deren Geltung bis etwa in die Mitte der achtziger Jahre reicht, gibt die sogenannte „Theosophie des Julius“, die äußerlich einen Teil der erst im Jahre 1786 erscheinenden philosophischen Briefe bildet, ihrem wichtigsten Gedankengehalt nach aber weit älter ist; die ersten Aufzeichnungen stammen vielleicht noch aus der Zeit der Akademie. Daneben kommen die poetischen Werke in Betracht, vor

allem die „Räuber“ und die Gedichte der „Anthologie auf das Jahr 1782“, die in eminentem Maß den Charakter von Selbstbekenntnissen haben. Wichtige Aufschlüsse über Schillers Stellung zum Unsterblichkeitsproblem enthalten außerdem die beiden „medizinischen“ Dissertationen, in denen dem Geschmack der Zeit gemäß fast nur Erörterungen philosophischer Art enthalten sind, und endlich einige Aufsätze aus dem Wirtembergischen Repertorium und der Rheinischen Thalia (unter den ersteren besonders: Der Spaziergang unter den Linden, ein Dialog zwischen Edwin und Wollmar).



II

Unsterblichkeitshoffnung

Vieles in Schillers frühen philosophischen Versuchen ist nur Wiedergabe überlieferten Stoffes. Aber die Art seines Aneignens ist von vornherein charakteristisch. Niemals, auch in der Zeit seiner Reife nicht, war Schiller ein theoretischer Philosoph im strengen Sinne. All sein Denken entsprang zuletzt dem Verlangen, über das eigene Wesen und Schaffen Klarheit zu gewinnen. Was nicht mit diesem Grundbedürfnis sich in Beziehung setzen ließ, wies er Zeit seines Lebens instinktiv zurück.

So erklärt es sich, daß von den metaphysischen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele in seinen ersten Schriften fast nirgends die Rede ist. Die Demonstrationen der rationalen Psychologie, mit denen der Schulbetrieb ihn plagte, mußten dem Jüngling fremd bleiben, der von sich selbst bekannte, daß ihm die „wärmste" Philosophie die wahre sei. Die Grundvoraussetzungen, die er von Abel übernahm und ohne Nachprüfung verwertete, sind etwa folgende.

Die Seele ist „das einfache Wesen, das Dauer und Bestandheit in sich selber hat und in seinem Wesen weder gewinnet noch verlieret“. Hält man daran fest, so ergibt sich sogleich das Problem, wie denn dies einfache Wesen mit einer völlig andersartigen Substanz, dem Körper, die seltsame Verbindung eingehen kann, wie sie in jedem Menschenindividuum verwirklicht ist. Im Umkreis dieser Fragen liegt das Thema der beiden medizinischen Abhandlungen des Eleven Schiller. Die unvollendete „Philosophie der Physiologie“ (1779) prüft und verwirft die wichtigsten Vermittelungsversuche der bisherigen Philosophie. Als absurdeste Ausflucht wird der Materialismus abgetan. „Denken wär' also Bewegung. Unsterblichkeit wäre ein Wahn. Diese Meinung, mit Gewalt ersonnen, die Erhabenheit des Geistes zu Boden zu drücken und die Furcht einer kommenden Ewigkeit einzuschläfern, kann nur Toren und Böswichter betören; der Weise verhöhnet sie.“ Die Dissertation „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ (1780) steht auf dem gleichen Standpunkt. Pathetische Kundgebungen tiefster Verachtung für die materialistische Philosophie und ihre französischen Vertreter ziehen sich auch durch Schillers übrige Jugendwerke hindurch.

Von den zwei Dissertationen abgesehen, bei denen

eine gewisse Anpassung an die schulgerechte Darstellungsweise unvermeidlich war, hat Schiller sich mit den metaphysischen Voraussetzungen der Unsterblichkeit nicht mehr beschäftigt. Es war nicht seine Art, mit grübelndem Verstande zu erschließen, was seine Phantasie mit glühender Unmittelbarkeit ergriff. Denn der Dichter Schiller schwelgte förmlich in Jenseitsbildern. Seine aufgeregte Einbildungskraft mit ihrem angeborenen Hang, ins Kolossalische auszuschweifen, war gleichsam auf jeden Wink bereit, die Grenzen des Irdischen zu überfliegen.

Die sinnlich-übersinnlichen Verzückungen der Laura-Oden beschwören stets den Sturm kosmischer Umwälzungen und die Fernen der Ewigkeit herauf. Die Natur, der Endlichkeit vergessen, trägt den Liebenden über die acherontische Flut. „Weggewirbelt von der Todeswonne, landen wir an einer andern Sonne.“ Weltuntergangsbrand leuchtet als Hochzeitsfackel den ewig Vereinten. Bei Lauras Klavierspiel fühlt der Lauschende sich von ätherischem Feuer geläutert, von Wirbeln emporgetragen.

> Neuer Geister Sonnensitze
> Winken durch zerrissner Himmel Ritze —
> Überm Grabe Morgenrot.

Bei der poetischen Ausmalung des Jenseits nimmt Schiller die Bilder unbedenklich aus den verschiedensten

Sphären. Christliche Vorstellungen wechseln mit Szenen aus dem Tartarus oder (mit besonderer Vorliebe) aus Elysium, und „Edens Thor“ steht neben „Walhalla's Ruh“. Aber die biblischen Reminiszenzen herrschen vor, und am tiefsten wurzelt der Eindruck des finster erhabenen Gottes, „der da oben über dem Monde waltet und rächt und verdammt über den Sternen und feuerflammt über der Nacht“. Darum ist das Bild des jüngsten Gerichts Schillers Lieblingsmotiv, das ungemein häufig in den Schriften seiner Jugend, vor allem in seiner Lyrik, wiederkehrt. Den Höhepunkt bildet das Traumgesicht Franz Moors. Schilderungen der Qualen des sterbenden Freigeists waren im 18. Jahrhundert außerordentlich beliebt. Doch über alle Vorgänger und Zeitgenossen erhebt sich Schillers grandiose Vision. Mit Recht sagte der erste Rezensent der „Räuber“, man glaube in dieser Szene kein Drama, sondern die Offenbarung Johannis zu lesen.

All diese Schilderungen beweisen jedoch nur, wie tief Schillers dichterische Phantasie von den erhabenen Bildern der christlichen Eschatologie ergriffen war. Sie als Schilderung wirklich zu erwartender Vorgänge zu nehmen, hat er früh verlernt. Die Elegie auf Weckerlins Tod spricht den festen Glauben an die Unsterblichkeit zugleich mit der strikten Ablehnung jeder bestimmten Jenseits-

Ausmalung in jenen vier Verszeilen aus, die Schiller noch im Jahre 1789 seiner künftigen Schwiegermutter als Widmung in eine englische Bibel schrieb:

Nicht in Welten, wie die Weisen träumen,
Auch nicht in des Pöbels Paradies,
Nicht in Himmeln, wie die Dichter reimen —
Aber wir ereilen dich gewiß.

Worauf gründet sich diese Gewißheit?

Schiller, der mit den metaphysischen Beweisen für die Unsterblichkeit so wenig anzufangen wußte, achtete um so genauer auf alle Tatsachen der Erfahrungswelt, die einen solchen Glauben seinem Gefühl einleuchtend machen konnten. Auch wo er nur aufnahm, was ihm die Philosophie der Aufklärung an Argumenten darbot, formulierte er es auf persönliche Art.

Wie fast all seine dichtenden Zeitgenossen, aber mit großartigerem Schwung als die meisten von ihnen, bestaunte Schiller die „große, herrliche Haushaltung der Natur". Ihr Anblick erweckt ihm jene mit Inbrunst erfaßte „Kunstidee", die er noch in späteren Jahren gegen Körner verteidigt. Die künstlerisch produktive Tätigkeit des Menschen ist die einzige, nach deren Analogie sich Gottes Schaffen und sein Verhältnis zur Welt begreifen läßt. Jeder Fortschritt unsrer Naturerkenntnis bedeutet

Zunahme unsres Verständnisses für das erhabenste Kunstwerk und seinen ewigen Meister. „Eine neue Erfahrung in diesem Reiche der Wahrheit, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Blutes, das Natursystem des Linnäus heißen mir ursprünglich eben das, was eine Antike, in Herkulanum hervorgegraben — beides nur Widerschein eines Geistes, neue Bekanntschaft mit einem mir ähnlichen Wesen. Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo.“ Die körperliche Natur in ihrem ganzen Umkreis hat also die gleiche Bedeutung wie bei dem Bildhauerwerk das Material: hier wie dort ist das Stoffliche Ausdruck und Träger geistiger Energie. Darum ist es erlaubt, aus dem Geschehen in der Körperwelt auf Gesetzmäßigkeiten geistiger Art zu schließen, und andrerseits gibt es keinen Zustand der Seele, der nicht durch eine „Parabel in der physischen Schöpfung“ bezeichnet wird. Daher läßt sich erwarten, „daß sogar das künftige Schicksal des menschlichen Geistes im dunkeln Orakel der körperlichen Schöpfung vorher verkündigt liegt. Jeder kommende Frühling, der die Sprößlinge der Pflanzen aus dem Schoße der Erde treibt, gibt mir Erläuterung über das bange Rätsel des Todes und widerlegt meine ängstliche Besorgnis eines

ewigen Schlafs. Die Schwalbe, die wir im Winter erstarrt finden und im Lenze wieder aufleben sehen, die tote Raupe, die sich, als Schmetterling neu verjüngt, in die Luft erhebt, reichen uns ein treffendes Sinnbild unsrer Unsterblichkeit."

Immerhin ist denkbar, daß diese Symbole trügen. Es wäre möglich, daß „der göttlichen Harmonie in der seelenlosen Natur ein Mißklang in der vernünftigen entspräche". Darum bedarf es noch solcher Beweise für die Unsterblichkeit, die aus dem Bereich des psychischen Lebens selbst entnommen sind.

Die knappste Zusammenfassung dieser Argumente findet sich in dem berühmten Monolog Karl Moors, den schon zu Schillers Zeiten die Kritiker mit Hamlets Selbstgespräch über Sein und Nichtsein verglichen. „Wenn's aus wäre mit diesem letzten Odemzug — aus wie ein schales Marionettenspiel. — Aber wofür der heiße Hunger nach Glückseligkeit? Wofür das Ideal einer unerreichten Vollkommenheit? Das Hinausschieben unvollendeter Plane? ... Nein! nein! es ist etwas mehr, denn ich bin noch nicht glücklich gewesen." Dieser letzte Satz formuliert mit epigrammatischer Kürze jenes Argument, das mehr als irgend ein anderes die Empfindungsweise der Epoche bezeichnet. Es ist bedeutsam, daß es

bei Schiller eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt. Wohl heißt es noch in der „Leichenphantasie“, welche dem Andenken des jungen Hoven geweiht ist: „Geh, du Holder, geh im Pfad der Sonne freudig weiter der Vollendung zu, lösche nun den edeln Durst nach Wonne.“ Doch schon in der Weckerlin-Elegie herrscht eine völlig andere Stimmung. Der ganze Überschwang, zu welchem der glaubensstarke Optimismus des 18. Jahrhunderts sich zuweilen erhob, bricht bei Schiller, angeregt durch die glücklichste Wendung seines Schicksals, eigentlich nur noch einmal hervor, im „Lied an die Freude“, — zu einer Zeit, als Schillers ganzes Denken schon in entscheidender Umwandlung begriffen war. Freude treibt die Räder in der großen Weltenuhr, Freude leitet zu dem Unbekannten über den Sternen, dem „lieben Vater“, dem „guten Geist“. Auf des Glaubens Sonnenberge sieht man ihre Fahnen wehn, durch den Riß gesprengter Särge sie im Chor der Engel stehn.

> Duldet mutig, Millionen!
> Duldet für die bessre Welt!
> Droben überm Sternenzelt
> Wird ein großer Gott belohnen.

In diesen Zeilen vermischt sich der Gedanke, daß alle Geschöpfe zur Freude und darum zur ewigen Seligkeit

geboren sind, mit jenem andern, der dem populären Bewußtsein so viel näher liegt: das Jenseits ist die Stätte der Vergeltung. „Das Schicksal der Menschen stehet unter sich in fürchterlich schönem Gleichgewicht. Die Wagschale dieses Lebens sinkend, wird hochsteigen in jenem, steigend in diesem, wird in jenem zu Boden fallen. Aber was hier zeitliches Leiden war, wird dort ewiger Triumph; was hier endlicher Triumph war, wird dort ewige, unendliche Verzweiflung." Für Schillers tiefen Ernst und glühenden Gerechtigkeitssinn war dieser Ausblick weit wichtiger als jener Traum von schrankenlosen Wonnen. Freilich war es inkonsequent, die Tugend selbst als einzige und höchste Glückseligkeit zu preisen und dennoch Belohnung in einem künftigen Leben für sie zu hoffen und zu fordern. Aber diese Inkonsequenz teilt Schiller mit denen, die seine Lehrer waren, und der Eindruck der harten Wirklichkeit, welche Glückwürdigkeit und Glück so selten vereinigt zeigt, konnte ihn nur darin bestärken. Widersprach auch die Lehre, daß der Gute schon durch seine gute Tat belohnt sei, nicht aller Erfahrung, so klang doch der Satz, der Lasterhafte sei stets innerlich elend und dadurch schon auf Erden bestraft, wie blutiger Hohn — angesichts der Tatsachen, die gerade Schiller in seiner Jugend so reichlich beobachten konnte. Daher scheint ihm

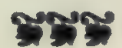
der ungestörte irdische Triumph der Bösen weit mehr noch als das Leiden der Gerechten einen Ausgleich im Jenseits notwendig zu machen. Ein Epigramm der Anthologie „Zuversicht der Unsterblichkeit" formuliert diesen Gedanken folgendermaßen:

> Zu neuem Leben ist der Tote hier entstanden,
> Das weiß und glaub ich festiglich.
> Mich lehren's schon die Weisen ahnden,
> Und Schurken überzeugen mich.

Wo Schiller nach dem Vorgang Klopstocks, Schubarts und anderer mit grenzenlosem Hasse seine Anklagen gegen die „Eroberer", die „schlimmen Monarchen" donnert, fehlt nirgends der Hinweis auf die gräßlichen Martern der Hölle, mit denen jede Untat dieser „Erdengötter" tausendfach vergolten wird. Der Bedeutung, welche dem Bilde des jüngsten Gerichts in Schillers Vorstellungswelt zukam, wurde bereits gedacht. Aus dem Innersten einer von Angst und Grauen zerrissenen Menschenseele dringt der Schrei Franz Moors: „Wenn's aber doch etwas mehr wäre? Nein, nein, es ist nicht! Ich befehle, es ist nicht! Wenn's aber doch wäre? Weh dir, wenn's nachgezählt worden wäre! wenn's dir vorgezählt würde diese Nacht noch! . . . Sterben! Warum packt mich das Wort so? Rechenschaft geben dem Rächer droben über den Sternen

— und wenn er gerecht ist, Waisen und Witwen, Unterdrückte, Geplagte, heulen zu ihm auf, und wenn er gerecht ist? — Warum haben sie gelitten, warum hast du über sie triumphieret?" — Es handelt sich hier nicht um bloße Delirien eines Halbwahnsinnigen. Schiller hielt das Verhalten des Menschen in seiner Todesstunde für tief bedeutsam. Er versuchte sogar eine medizinische Begründung dieser Ansicht. Die Seele empfindet in dunklen Ahndungen den nahen Zerfall ihres Gefährten, des Körpers. Nur die fromme Gewißheit eines ewigen Lebens vermag das Schreckliche dieser „Vorschauer" zu lindern. „Der Gedanke an die Gottheit, die wie durchs Universum, so auch im Tode webet, die Harmonie des vergangenen Lebens und die Vorgefühle einer ewig glücklichen Zukunft breiten ein volles Licht über alle Begriffe, wenn die Seele des Toren und Ungläubigen von allen jenen dunkeln Fühlungen des Mechanismus umnachtet wird. Wenn auch unwillkürliche Schmerzen dem Christen und Weisen sich aufdrängen (dann ist er weniger Mensch?), so wird er selbst das Gefühl seiner zerfallenden Maschine in Wollust auflösen." Der Abschnitt der Dissertation, dem diese Sätze entnommen sind, wurde von Schiller verfaßt, um einem Tadel seiner Lehrer zu begegnen. Man hatte mit Mißfallen bemerkt, wie rückhaltlos die Abhängig-

keit der Stimmungen des Geistes von den Zuständen des Körpers betont war. Darum fügte er nachträglich dies Lob der Heiterkeit des sterbenden Christen als „Einschränkung des vorigen“ hinzu. Schiller stützte sich dabei auf eigene Beobachtungen. Noch in den Philosophischen Briefen vom Jahre 1786 berichtet er: „Zweimal stand ich vor dem Bette des Todes, sahe zweimal — mächtiges Wunderwerk der Religion! — die Hoffnung des Himmels über die Schrecknisse der Vernichtung siegen und den frischen Lichtstrahl der Freude im gebrochenen Auge des Sterbenden sich entzünden.“



III
Liebe, Kunst, Unsterblichkeit

Mit diesen Gedankengängen, in denen Schiller nur der popularphilosophischen Tradition persönliche Färbung gibt, kreuzen sich andere von tieferer Eigenart.

Die religiöse Grundanschauung der „Theosophie“ ist Pantheismus, wenn auch ein Pantheismus von eigentümlich schillernder Art, der keineswegs mit spinozistischer Konsequenz das göttliche „Ich“ preisgeben will. „Gott und Natur sind zwo Größen, die sich vollkommen gleich sind.... Die Natur ist ein unendlich geteilter Gott.“ Wie Schiller dies Geteiltsein versteht, zeigt das aus Ferguson entlehnte Bild vom Prisma, das den weißen Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet. Die „vorhandene Form des Naturgebäudes“ ist gleichsam das optische Glas, und alle Tätigkeit der Geister nur „ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles“. Die Welt ist also Entfaltung, nicht Zerstückelung der ursprünglichen Einheit. Die Zahl und Mannigfaltigkeit

der Einzelwesen hat keine Grenzen, aber nichts ist außerhalb der Gottheit.

Die Unzerstörbarkeit der Seele folgt unmittelbar aus diesen Voraussetzungen. Vernichtung irgend eines Dinges ist undenkbar, denn sie wäre Verminderung des göttlichen Wesens. Freilich ist diese notwendige Dauer, die auch der Materie zukommt, noch nicht jenes bewußte Weiterleben, welches ein Vorrecht der vernunftbegabten „Geister" bildet. Auch Leibniz, mit dessen tiefsten Ideen sich Schiller so oft merkwürdig verwandt zeigt, unterschied sorgfältig zwischen bloßer Unvergänglichkeit (indefectibilitas) und eigentlicher Unsterblichkeit (immortalitas). Aber so viel ist gewiß, daß auf keinen Fall das Zerstörtwerden der individuellen Form, dessen auffälligstes Beispiel das Sterben ist, mehr als eine Umwandlung bedeuten kann. Selbst die Aufhebung der individuellen Formen überhaupt würde nicht den Untergang auch nur eines einzigen Atoms zur Folge haben, sondern vielmehr die Rückverwandlung der Welt in Gott. Gefiele es der Allmacht, die geschaffene Natur als solche zu vernichten, „so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinanderfließen, alle Bäche in einem Ozean aufhören".

Der Fortschritt von der Unvergänglichkeit, über welche die pantheistischen Voraussetzungen nicht hinausführen, zur eigentlichen Unsterblichkeit erfolgt durch eine Verknüpfung der Alleinheitslehre mit dem Prinzip der Entwicklung.

Schiller greift mit Inbrunst die seiner Epoche so geläufige Vorstellung auf: das Universum als ein Stufenreich aufsteigender Formen und Kräfte. Eine unendliche, lückenlose Kette führt von der unorganischen Natur bis zu den höchsten Ausprägungen des Menschentypus und über den Menschen hinaus durch die angrenzende Sphäre der höheren Geister bis zu Gott.

> Arm in Arme, höher stets und höher,
> Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
> Der sich an den letzten Seraph reiht,
> Wallen wir einmütgen Ringeltanzes,
> Bis sich dort im Meer des ewgen Glanzes
> Sterbend untertauchen Raum und Zeit.

Die Wiedervereinigung mit Gott, dieses letzte Ziel alles Lebendigen, verwirklicht sich also nicht mit einem Male, sondern durch allmähliche Läuterung, durch schrittweises Emporklimmen auf der Leiter, die zur Vollkommenheit führt. Ein unvermeidliches Hindernis steht aber diesem Fortschreiten entgegen: das Prinzip der Individuation. Individuum sein heißt, in Schranken einge-

schlossen sein. Das Entbehren gewisser Kräfte und Eigenschaften ist die Kehrseite jeder persönlichen Eigenart. Könnte man die Vorzüge aller endlichen Naturen addieren, so ergäbe sich als ihr Inbegriff das absolut Vollkommene, die Gottheit. Könnte das Individuum die Begrenzung seines Ich durchbrechen und sein Selbst erweitern, so würde das eine Annäherung an die Vollkommenheit Gottes bedeuten. Wenn die Unsterblichkeit nicht einfaches Beharren sein soll, sondern Aufstieg und Höherentwicklung, so muß sie unsre irdische Persönlichkeit nicht nur konservieren, sondern gleichsam ausdehnen und bereichern.

Zeigt uns das Menschendasein irgend ein Phänomen, auf welches der Glaube an die Möglichkeit einer solchen „Ausweitung" des Ich sich stützen könnte? Schiller bejaht diese Frage, indem er zum Beweis sich auf die Liebe beruft.

Jubelnde und hinreißende Hymnen auf die Liebe durchziehen alle Werke aus Schillers Frühzeit. Sie ist ihm nicht nur ein menschlicher Lebensvorgang, sondern ein kosmisches Prinzip. Auf der Liebe beruht der Bestand der geistigen Welt, wie die Ordnung der körperlichen auf der Gravitation. „Liebe ist der zweite Lebensodem in der Schöpfung, Liebe das große Band des Zusammenhangs aller denkenden Naturen. Würde die Liebe im

Umkreis der Schöpfung ersterben — wie bald, wie bald würde das Band der Wesen zerrissen sein, wie bald das unermeßliche Geisterreich in anarchischem Aufruhr dahintoben, ebenso als die ganze Grundlage der Körperwelt zusammenstürzen, als alle Räder der Natur einen ewigen Stillstand halten würden, wenn das mächtige Gesetz der Anziehung aufgehoben worden wäre.“ Psychologisch betrachtet, entspringt die Liebe aus dem Trieb nach Ergänzung, und dieser wiederum ist nichts anderes als Sehnsucht nach fremder Vollkommenheit. „Der ewige innere Hang, in das Nebengeschöpf überzugehen oder dasselbe in sich hineinzuschlingen, es anzureißen, ist Liebe.“ Die Tendenz der Liebe geht auf Beseitigung der Trennung zwischen den Einzelwesen, auf Vereinigung verschiedenartiger Individualitäten, und wir verstehen nun, weshalb der Theosoph sie als die Leiter bezeichnen kann, auf der wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit.

Tote Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzend nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

„Liebe also, das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt,

die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend — Liebe ist nur der Widerschein dieser einzigen Kraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Austausch der Persönlichkeiten, auf eine Verwechslung der Wesen."

Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß Schiller all diese Ausdrücke keineswegs symbolisch, sondern im strengsten Wortsinn verstanden wissen will. Er ist überzeugt von der Realität dieses Austausches, genauer gesagt: dieser Summierung der Persönlichkeiten, und bemüht sich, den Vorgang durch eine Theorie, welche die originalsten Gedanken seiner Jugendphilosophie enthält, zu erklären. Schon in der „Philosophie der Physiologie" stellt er den Satz auf: „Ich bin in dem Augenblick ganz dasselbe, was ich mir vorstelle." Auf dieser Grundlage baut er weiter, gefördert durch Anregungen von Dubos und Mendelssohn, und sucht zu beweisen, daß Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen augenblickliche Besitznehmung dieser Eigenschaften ist. „Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblick, wo wir sie uns denken, sind wir Eigentümer einer Tugend, Urheber einer Handlung, Erfinder einer Wahrheit, Inhaber einer Glückseligkeit. Wir selber werden das empfundene Objekt." „Der Mensch,

der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im Kleinen und Großen der Natur aufzulesen und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, wäre der Gottheit schon sehr viel näher gerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seine Persönlichkeit. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt."

Aus diesen Gedankengängen heraus unternimmt es der junge Schiller, den tiefsten seiner Unsterblichkeitsbeweise aus der Liebe herzuleiten. Die geheimnisvolle Energie, welche im irdischen Leben die Umschmelzung getrennter Individuen in eine neue Form von höherer Vollkommenheit bewirkt, garantiert zugleich, daß die Fortdauer nach dem Tode ein unendliches Fortschreiten bedeutet. Diese Energie ist unzerstörbar, weil, wie wir wissen, der Bestand der ganzen Geisterwelt sich auf sie gründet. „Hektors Liebe stirbt im Lethe nicht", heißt es in einem der frühesten Gedichte.

„Seine Asche mag der Sturmwind treiben,
Seine Liebe dauert ewig aus,"

endigt tröstend die Weckerlin-Elegie. Die Weisheit mit dem Sonnenblick, die große Göttin, muß vor der Liebe weichen; Liebe zeigt Elysium durch des Grabes Ritze.

Lockte sie uns nicht hinein,
Möchten wir unsterblich sein?

Suchten auch die Geister
Ohne sie den Meister?
Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur,
Liebe nur, die Geister.

„Liebe, mein Raphael,“ heißt es in der Theosophie, „ist das wuchernde Arkan, den entadelten König des Goldes aus dem unscheinbaren Kalke wieder herzustellen, das Ewige aus dem Vergänglichen, und aus dem zerstörenden Brande der Zeit das große Orakel der Dauer zu retten.... Ich bekenne es freimütig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist; ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für diese Hoffnungen mehr übrig, wenn ich aufhöre, an die Liebe zu glauben.“ In der Liebe — so berichtet auch Karoline von Wolzogen, an Schillers Gespräche und Bekenntnisse sich erinnernd — ging ihm die Idee der Unsterblichkeit auf.

Die kühne Lehre, daß alles intensive Vorstellen unmittelbares Einswerden mit dem vorgestellten Gegenstand sei, ist nicht verstandesmäßig konstruiert; sie entsprang unmittelbarer Selbstbeobachtung. Aber nicht erotische Erlebnisse suchte er in erster Linie dadurch zu deuten, sondern seine inneren Erlebnisse beim dichterischen Schaffen. In

der Einsamkeit Bauerbachs, von Frühlingspracht umgeben und den Don Carlos im überströmenden Herzen tragend, schrieb er an seinen späteren Schwager Reinwald jenen großen, von elementarer Erregung durchzitterten Brief vom 14. April 1783, in dem er Liebesfähigkeit und Kunstgenie auf ein und dieselbe Quelle zurückführt. „Wenn Freundschaft und platonische Liebe nur eine Verwechslung eines fremden Wesens mit dem unsrigen, nur eine heftige Begehrung seiner Eigenschaften sind, so sind beide gewissermaßen nur eine andre Wirkung der Dichtungskraft oder besser: das, was wir für einen Freund und was wir für einen Helden unsrer Dichtung empfinden, ist eben das.“ Freilich ist mit der Fähigkeit des Mitempfindens nicht immer die Gabe des Schaffens verbunden, doch so viel ist „bewiesen wahr, daß ein großer Dichter wenigstens die Kraft zur höchsten Freundschaft besitzen muß, wenn er sie auch nicht immer geäußert hat. Das ist unstreitig wahr, daß wir die Freunde unsrer Helden sein müssen, wenn wir in ihnen zittern, aufwallen, weinen und verzweifeln sollen... Der Dichter muß weniger der Maler seines Helden, er muß mehr dessen Mädchen, dessen Busenfreund sein. Der Anteil des Liebenden fängt tausend feine Nuancen mehr, als der scharfsichtigste Beobachter auf.“ Als Schiller etwa ein Jahr später ein

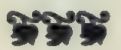
innigeres Verhältnis auch zur bildenden Kunst gewann, ergab sich eine neue Anwendung für diesen seinen Lieblingssatz, daß der Mensch nichts denken könne, was er nicht auch fähig sei, zu werden. Der „Brief eines reisenden Dänen“ über den Antikensaal zu Mannheim erhebt sich von ergriffener Betrachtung der Skulpturen zu Reflexionen allgemeiner Art. Er wirft die Frage auf: „Warum zielen alle redende und zeichnende Künste des Altertums so sehr nach Veredlung?“ Die Antwort stützt sich auf die eben skizzierte Analyse des künstlerischen Schaffensaktes und führt zugleich zu einer neuen Begründung des Unsterblichkeitsgedankens. „Der Mensch brachte hier etwas zustande, das mehr ist, als er selbst war, das an etwas Größeres erinnert als seine Gattung; beweist das vielleicht, daß er weniger ist, als er sein wird? So könnte uns ja dieser allgemeine Hang nach Verschönerung jede Spekulation über die Fortdauer der Seele ersparen. Wenn der Mensch nur Mensch bleiben sollte, bleiben könnte, wie hätte es jemals Götter und Schöpfer dieser Götter gegeben?“ Wie ist hier Mendelssohns und Abels geläufiger Gedanke, aus dem rastlosen Streben des Menschengeistes seine Fortdauer zu folgern, geläutert und vertieft! Die Schönheit als Bürgin der Unsterblichkeit! Die Gabe zur Konzeption des Mehr-als-Menschlichen als

Zeichen der höheren Bestimmung des Menschen! Die nämliche Gewißheit (daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne) offenbart sich — ohne Beziehung auf die Kunst — in dem Goetheschen Spruch:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt' es nie erblicken;
> Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Die zitierten Sätze aus dem „Brief eines reisenden Dänen" sind nicht die einzigen, durch welche dieser Aufsatz für Schillers Unsterblichkeitslehre wichtig ist. Er klingt aus in nachdenkliche Betrachtung des Fortwirkens der Kunst. Inmitten aller Wandlungen der Völkergeschicke bewahrt in diesen „ewigen unwidersprechlichen Urkunden" der Genius des griechischen Volkes seine unvergängliche Lebenskraft. Ein neuer Ausblick erschließt sich, den Schiller von da an nie mehr aus den Augen verliert: Dauer des Schaffenden in seinen Werken. „Etwas geschaffen zu haben, das nicht untergeht, fortzudauern, wenn alles sich aufreibt ringsherum — o Freund, ich kann mich der Nachwelt durch keine Obelisken, keine eroberte Länder, keine entdeckte Welten aufdringen, ich kann sie durch kein Meisterstück an mich mahnen, ich kann keinen Kopf zu diesem Torso erschaffen — aber vielleicht eine schöne Tat

ohne Zeugen tun!“ Erst in späterem Zusammenhang kann gezeigt werden, wieso an dieser Stelle das Handeln aus selbstverleugnender Güte dem folgenreichsten Wirken gleichsteht. So viel aber ist unzweifelhaft, daß dieses Lebendigbleiben durch bedeutsame Taten nur in einem übertragenen Sinne Unsterblichkeit heißen kann. Eine Art Ersatzbegriff beginnt den ursprünglichen, unbildlichen Glauben an ein persönliches Weiterleben nach dem Tode aus Schillers Denken zu verdrängen.



IV

Pessimistische Gegenströmungen

Dieses allmähliche Verdrängtwerden wird verständlich durch einen Blick auf die Gedankenreihen, welche, in schroffem Kontraste zu den bisher dargestellten, von Anfang an auf Unterwühlung des Unsterblichkeitsglaubens gerichtet sind. Wie zwei entgegengesetzte Arten der Weltbetrachtung gleichsam um Schillers Seele ringen, keine mächtig genug, die andere ganz zu verdrängen, sondern mit ungemilderter Dissonanz sich nebeneinander behauptend, — genau so wird die begeisterte Gewißheit eines ewigen Lebens immer wieder durchbrochen von den Qualen des Unglaubens und der Hoffnungslosigkeit.

Naturgemäß am frühesten verworfen werden die Versuche, die Art des künftigen Daseins näher auszumalen. Die schon zitierten Verse der Weckerlin-Elegie lehnen all diese Perspektiven gleichmäßig ab: das „Paradies" des Pöbels, den Himmel der Dichter und die im 18. Jahrhundert so beliebte Philosophenvermutung von einem

Fortleben der Verklärten auf anderen Gestirnen. Ganz jedoch konnte auch Schiller dem verlockenden Reiz solcher Spekulationen nicht widerstehen. Manches von dem, was er vorbringt, schillert absichtlich zwischen Spiel und Ernst. So die groteske Idee, die der „Spaziergang unter den Linden" ausspinnt, daß auch die Neuverbindungen der stofflichen Elemente nach dem Prinzip vergeltender Gerechtigkeit geregelt werden. „Wie, wenn unsre Körper nach eben den Gesetzen wanderten, wie man von unsern Geistern behauptet? Wenn sie nach dem Tod der Maschine eben das Amt fortsetzen müßten, das sie unter den Befehlen der Seele verwalteten, gleichwie die Geister der Abgeschiedenen die Beschäftigungen ihres vorigen Lebens wiederholen?" ... Tiefer grübelt Karl Moor in seinem Selbstmordmonolog über das fremde, nie umsegelte Land, unter dessen Bilde die Menschheit erschlappt, die Spannkraft des Endlichen nachläßt und die Phantasie, der mutwillige Affe der Sinne, unserer Leichtgläubigkeit mutwillige Schatten vorgaukelt. „Wenn du mir irgend einen eingeäscherten Weltkreis allein ließest, wo die einsame Nacht und die ewige Wüste meine Aussichten sind? ... Oder willst du mich durch immer neue Geburten und immer neue Schauplätze des Elends von Stufe zu Stufe — zur Vernichtung führen?"

Diese Worte erinnern weit eher an buddhistische Vorstellungen, als an jene Art von Seelenwanderung, die so viele hervorragende Köpfe zu Schillers Zeit erwogen und geglaubt haben. Ihnen allen war die Palingenesie ein seliges Aufwärtssteigen, ein unendlicher Weg zur höchsten Vollkommenheit. In dieser Bedeutung erscheint sie bei Schiller in den letzten Sätzen seiner Dissertation. Wenn der Tod die Verbindung von Körper und Geist gelöst hat, so zerfährt die Materie „in ihre letzte Elemente wieder, die nun in andern Formen und Verhältnissen durch die Reiche der Natur wandern, andern Absichten zu dienen. Die Seele fähret fort, in andern Kreisen ihre Denkkraft zu üben und das Universum von andern Seiten zu beschauen. Man kann freilich sagen, daß sie diese Sphäre im geringsten noch nicht erschöpft hat, daß sie solche vollkommener hätte verlassen können; aber weiß man denn, daß diese Sphäre für sie verloren ist? Wir legen itzo manches Buch weg, das wir nicht verstehn, aber vielleicht verstehn wir es in einigen Jahren besser." Dem Geiste nach erinnert diese Stelle aufs stärkste an Lessing; Schiller kannte jedoch, als er sie niederschrieb, die berühmten Schlußparagraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts" noch nicht. Man hat vermutet, Schiller sei durch Bonnet angeregt worden, oder

durch Hallers von ihm so eifrig studiertes Lehrbuch der Physiologie, dessen letzter Band mit einer ähnlichen Betrachtung schließt. Wahrscheinlich aber übte den größten Einfluß einer der oben erwähnten Aufsätze Sulzers aus: „Gedanken über einige Eigenschaften der Seele, insofern sie mit den Eigenschaften der Materie eine Ähnlichkeit haben, zur Prüfung des Materialismus.“ Da bisher nirgends auf diese Quelle hingewiesen wurde, führe ich die in Frage kommenden Sätze vollständig an. Sie stehen auch bei Sulzer am Schlusse seiner Abhandlung und im Zusammenhang der Erörterungen, welche sich mit dem Schicksal der Seele nach der „Zerstörung der körperlichen Maschine“ beschäftigen. „So wie diese materiellen Teilchen, mit denen die Seele vorher verbunden war, nach den unveränderlichen Gesetzen der Natur Gelegenheit bekommen haben, mit dem tierischen Körper in Gemeinschaft zu treten, so werden nach der Zerstörung dieses Körpers ähnliche Gesetze sie durch neue Verhältnisse der Stellung mit einem neuen Körper vereinigen, der, anders als der vorige organisiert, andere Vorstellungen empfangen und der Seele mitteilen und ihr die Welt von einer andern Seite zeigen wird. Die Seele wird wieder anfangen, sich zu erinnern, und dann werden sich ihre erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten in einem neuen Wirkungskreise ausbreiten.“

Außer der sachlichen Beziehung und den stilistischen Anklängen weist noch ein weiteres Moment darauf hin, daß Schiller den Sulzerschen Aufsatz gekannt und benützt hat. So weit auch der Glaube an die Seelenwanderung im 18. Jahrhundert verbreitet war, so selten findet man eine Erörterung des mit ihr so eng verknüpften Gedankens der Präexistenz. Sulzer (in dem erwähnten Aufsatz und einigen anderen von ähnlichem Charakter) gehört zu den wenigen, die deutlich den Zusammenhang erkannten. Ist die Seele in alle Ewigkeit lebendig, so ist sie es auch von Ewigkeit her. Die gleichen Gründe, die gegen ihr Vernichtetwerden sprechen, widerlegen auch, daß sie erst durch die Geburt entstehe, daß die gegenwärtige, uns bewußte Existenz das erste Glied in der Kette ihrer unendlichen Verwandlungen sei. Ob Schiller die Beziehung dieser Gedanken von Anfang an mit begrifflicher Strenge erfaßt hat, wissen wir nicht. Doch merkwürdig ist, wie früh und tief ihn die Idee der Präexistenz ergriff. In dem tiefsinnigsten der Laura-Gedichte, dem „Geheimnis der Reminiszenz" versucht er das Mysterium der individuellen Liebeswahl durch sie zu erklären. In den Philosophischen Briefen taucht sie später wieder auf, als ein skeptisches Argument gegen den Begriff der „Erschaffung". „Es gab eine Zeit, wo ich von nichts wußte, wo von mir

niemand wußte; also sagt man, ich war nicht. Jene Zeit ist nicht mehr; also sagt man, daß ich erschaffen sei. Aber auch von den Millionen, die vor Jahrhunderten da waren, weiß man nun nichts mehr, und doch sagt man, sie sind. Worauf gründen wir das Recht, den Anfang zu bejahen und das Ende zu verneinen?“

Die Spekulationen über die Beschaffenheit des künftigen Lebens spricht Schiller nie mit dogmatischer Anmaßung aus, sondern stets im Ton vorsichtigen Vermutens. Zudem weiß er, daß nur die eine Frage von entscheidender Bedeutung ist, ob es wirklich persönliche Unsterblichkeit gibt oder nur Unzerstörbarkeit der psychischen Elemente ohne Kontinuität des Bewußtseins. Im letzteren Fall wäre unser Interesse an der Fortdauer verhältnismäßig gering („Sei wie du willt, namenloses Jenseits — bleibt mir nur dieses mein Selbst getreu — sei, wie du willt, wenn ich nur mich selbst mithinübernehme — Außendinge sind nur der Anstrich des Manns. Ich bin mein Himmel und meine Hölle.“)

Auch in Bezug auf dieses Problem lag der Keim der Skepsis bereits in Schillers Voraussetzungen, denn die pantheistische Grundansicht führt zunächst auf den Gedanken, daß mit dem Tod das Ich als solches sich auflöst und in den göttlichen Urgrund zurückversinkt. Un-

verkennbar tauchen leise Zweifel an der persönlichen Unsterblichkeit schon in der Weckerlin-Elegie auf.

> Daß es wahr sei, was den Pilger freute?
> Daß noch jenseits ein Gedanke sei?
> Daß die Tugend übers Grab geleite?
> Daß es mehr denn eitle Phantasei?

All das sind „Rätsel", deren Enthüllung erst zu erwarten ist, wenn der Geist, von irdischen Fesseln frei, unmittelbar „Wahrheit schlürft". Bis dahin können wir uns nur bemühen, die Zeichen zu deuten, durch welche die Tatsachen des irdischen Lebens auf die Möglichkeit eines künftigen hinweisen. In Zeiten melancholischer Verfinsterung des Gemütes erscheinen freilich diese Zeichen spärlich und zweideutig genug. Dann empfindet Schiller mit peinigender Deutlichkeit, daß die Natur uns nirgends das Schauspiel einer wirklichen Auferstehung, wohl aber überall den grauenvollen Anblick unaufhaltsamer Zerstörung zeigt. Es ist bekannt, welche gewaltige Rolle die Vorstellung des Todes im Denken des jungen Schiller spielt. Das Sterben ist ihm, wie die Liebe, nicht nur Menschenschicksal, sondern kosmisches Gesetz. Das ganze Weltall ist nichts als ein verhülltes Bild des Todes. Auch die „Räder an Planetenuhren" laufen ab, und ehe man dreimal mit dem Auge blinzt, sinken Sonnen

hinunter ins Meer der Totennacht. Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein monarchisches Siegel gedrückt. Sein unerbittliches Walten erblickt Schiller überall hinter dem prahlerischen Scheine der Lebendigkeit. Dem „großmächtigsten Zar alles Fleisches, allezeit Vermindrer des Reichs, unergründlichen Nimmersatt in der ganzen Natur" hat er „mit untertänigstem Hautschauern" seine Anthologie auf das Jahr 1782 gewidmet. Wenn sich anderen die Natur „wie ein rotwangichtes Mädchen an seinem Brauttage" malt, erscheint sie ihm zuweilen „als eine abgelegte Matrone, rote Schminke auf ihren grüngelben Wangen, geerbte Demanten in ihrem Haar".

Nicht den Tod allein sieht Schiller unablässig vor Augen, sondern auch all die grauenhaften Hilfsmittel, durch welche er sein Zerstörungswerk anbahnt und vollbringt. Wohl niemals ist ein wunderlicheres Liebesgedicht geschrieben worden als jene „Melancholie an Laura", in welcher der Liebhaber seinem Mädchen mit schonungsloser Ausmalung der Einzelheiten demonstriert, wie all ihre Reize „abgeborgt von mürben Modern" und einem nahen fürchterlichen Ende geweiht sind. Von der gleichen Stimmung, verstärkt durch Reminiszenzen aus Hamlets Kirchhofsreflexionen und verwandten Stellen aus „Werthers Leiden", sind die Worte Wollmars erfüllt: „Jahrtausende-

lang verzehrt sie (die Natur) nur mit dem Abtrag von der Tafel des Todes, kocht sich Schminke aus den Gebeinen ihrer eigenen Kinder und stutzt die Verwesung zu blendenden Flittern. Es ist ein unflätiges Ungeheuer, das von seinem eigenen Kot, viele tausendmal aufgewärmt, sich mästet, seine Lumpen in neue Stoffe zusammenflickt und großtut und sie zu Markte trägt und wieder zusammenreißt in garstige Lumpen."

So entwickelt sich eine Betrachtungsweise, die sozusagen die genaue Umkehrung des Unsterblichkeitsglaubens ist. Wie dieser überall aus dem Tode Leben erblühen sieht, so erblickt jene in allem Leben nur das ewige Material des Todes.

> Aus dem Frühling der Natur,
> Aus dem Leben, wie aus seinem Keime,
> Wächst der ew'ge Würger nur.

Der gleiche Gedanke und das gleiche Bild findet sich im letzten Paragraphen der Dissertation: „Die Weisheit, kommt es mir vor, hat bei Gründung unserer physischen Natur eine solche Sparsamkeit beobachtet, daß ungeachtet der steten Kompensationen doch die Konsumtion immer das Übergewicht behalte, daß die Freiheit den Mechanismus mißbrauche und der Tod aus dem Leben wie aus seinem Keime sich entwickle."

Für die Art, wie sich die widerstreitenden Argumente in Schillers Geist befehdeten, bot sich als lebensvollstes Ausdrucksmittel die Form des Dialogs. Er dramatisierte gleichsam den Zwiespalt in seiner Brust: so entstanden Kontrastfiguren wie Franz Moor und Pastor Moser, Wollmar und Edwin, Raphael und Julius. Am geistreichsten verwertet der grüblerische, die Empfindungen „skelettisierende" Franz Moor all die Gedanken, zu denen sich Schiller durch seine medizinischen Studien unwiderstehlich gedrängt sah. Hier zeigt sich am deutlichsten die unerbittliche Konsequenz und grausame Kälte, mit welcher der junge Regimentsmedicus die materialistischen Anschauungen durchgedacht hatte. „Der Mensch entstehet aus Morast und watet eine Weile im Morast und macht Morast und gärt wieder zusammen in Morast, bis er zuletzt an den Schuhsohlen seines Urenkels unflätig anklebt. Das ist das Ende vom Lied — der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung." „Ich hab's immer gelesen, daß unser Wesen nichts ist als Sprung des Geblüts, und mit dem letzten Blutstropfen zerrinnt auch Geist und Gedanke. Er macht alle Schwachheiten des Körpers mit, wird er nicht auch aufhören bei seiner Zerstörung? nicht bei seiner Fäulung verdampfen? Laß einen Wassertropfen in deinem Gehirne verirren und dein

Leben macht eine plötzliche Pause, die zunächst an das Nichtsein grenzt und ihre Fortdauer ist der Tod." Die gleiche Idee formuliert Wollmar in aphoristischer Kürze: „Das Schicksal der Seele ist in die Materie geschrieben." Man sieht, es sind die Leitsätze der Dissertation über „den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen", aus denen die dort so pathetisch verworfenen materialistischen Folgerungen hier schonungslos gezogen werden.

Dazu gesellt sich ein weiteres Argument, das Schiller wohl aus Mendelssohns Phädon kannte. Dort, im zweiten Gespräche, bringt Simmias einen Einwand vor, der ziemlich getreu aus dem Platonischen Original entnommen ist: „Wie aber, mein bester Sokrates! wenn ich .... bewiese, daß die Harmonie fortdauern müsse, wenn man auch die Leier zerbräche, oder daß die Symmetrie eines Gebäudes noch vorhanden sein müsse, wenn auch alle Steine voneinander gerissen und zermalmet wären? Die Harmonie sowohl als die Symmetrie, würde ich sagen, ist etwas: nicht? Man würde mir dieses nicht leugnen; jene steht mit der Leier und diese mit dem Gebäude in genauer Verbindung. Auch dieses müßte man zugeben. Vergleichet die Leier oder das Gebäude mit dem Körper und die Harmonie oder Symmetrie mit der Seele, so

haben wir erwiesen, daß das Saitenspiel länger dauern müsse als die Saiten, das Ebenmaß länger als das Gebäude. Nun ist dieses in Absicht auf die Harmonie und Symmetrie höchst ungereimt; denn da sie nur die Art und Weise der Zusammensetzung andeuten, so können sie nicht länger dauern als die Zusammensetzung selbst." Genau so, wenn auch in derberer Form, räsonniert Franz Moor, um Pastor Moser zu verblüffen (zugleich ein schönes Beispiel dafür, wie der geborene Dramatiker Gedankliches in bewegte Situation verwandelt): „Empfindung ist Schwingung einiger Saiten und das zerschlagene Klavier tönet nicht mehr. Wenn ich meine sieben Schlösser schleifen lasse, wenn ich diese Venus zerschlage, so ist's Symmetrie und Schönheit gewesen. Siehe da! das ist eure unsterbliche Seele!" Mendelssohns Sokrates unternimmt es (mit wesentlich anderen Gründen als der Platonische), die Bedenken der Simmias zu zerstreuen. Pastor Moser hingegen verweist gegenüber dieser „Philosophie der Verzweiflung" nur auf die unleugbare Todesangst des fiebernden Franz, was man nicht eigentlich ein Widerlegen nennen kann. Auch das ist für Schillers inneres Verhältnis zu der ganzen Frage charakteristisch genug.

Immerhin — in den Dialogen zwischen Franz Moor-Wollmar und ihren Gegenspielern fühlt man (ganz ab-

gesehen davon, auf wessen Seite die sachlich besseren Gründe sind) Schillers Parteinahme deutlich heraus. Man empfindet, wie innig er wünscht, sich zu der trostreicheren, erhebenderen Lehre, zum Glauben an persönliche Unsterblichkeit, bekennen zu dürfen. Die entscheidende Verschiebung in seinem Denken tritt erst ein, wenn diese trostreiche und erhebende Wirkung an Kraft verliert, wenn nicht nur die Beweisbarkeit, sondern die ethische Bedeutung des Jenseitsgedankens ihm zweifelhaft zu werden beginnt.

Diese Krisis wird beschleunigt durch eine Zwiespältigkeit in jener Lehre Schillers, die von allen Gedanken seiner Jugendphilosophie am meisten persönliche Farbe trägt, und wiederum sind es die Erlebnisse beim künstlerischen Schaffen, welche den Durchbruch der Erkenntnis bewirken.

Liebe bedeutete, wie wir wissen, für Schiller die Bereicherung eines Individuums um den Persönlichkeitsinhalt eines oder mehrerer anderen. Es lag nahe, in dem Verlangen nach einer solchen Bereicherung den eigentlichen Antrieb der Liebe zu sehen. „Jede Vollkommenheit also, die ich wahrnehme, wird mein eigen, sie gibt mir Freude, weil sie mein eigen ist, ich begehre sie, weil ich sie selbst liebe... Die Glückseligkeit, die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit, also liegt mir daran, diese Vor-

stellungen zu erwecken, zu vervielfältigen, zu erhöhen — also liegt mir daran, Glückseligkeit um mich her zu verbreiten.... Ich begehre fremde Glückseligkeit, weil ich meine eigene begehre. Begierde nach fremder Glückseligkeit nennen wir Wohlwollen, Liebe." Wie sehr man sich auch sträuben mag, — nach dieser Ableitung erscheint die Liebe als raffinierter Egoismus (wenn auch den Liebenden nicht immer als solcher bewußt). Doch gegen diese Folgerung empörte sich Schillers ganzes Wesen. Man kann Liebe und Egoismus nicht schärfer, nicht feierlicher kontrastieren, als er es mit kühner Inkonsequenz getan hat, vor allem unter dem Eindruck der Probleme, die ihn damals dichterisch beschäftigten. Es war die Zeit, in welcher die wachsende Bedeutung der Posa-Gestalt die ursprüngliche Konzeption der Carlos-Tragödie sprengte. Hier hatte Schiller einen Helden, der aus Liebe zum Freunde, zur Menschheit, zum Ideal freiwillig sein Leben hingab. Wie wäre dieses Phänomen, wie wäre Aufopferung überhaupt zu begreifen, wenn Liebe nichts bedeutete als einen Umweg zur Steigerung der eigenen Glückseligkeit? „Wie ist es möglich, daß wir den Tod für ein Mittel halten, die Summe unsrer Genüsse zu vermehren? Wie kann das Aufhören meines Daseins sich mit der Bereicherung meines Wesens vertragen?"

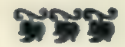
Der Jenseitsgedanke bietet eine bequeme Lösung: hofft der sich Opfernde auf himmlische Wonnen, so wird selbst die freiwillige Vernichtung seines Ich aus seinem Streben nach Glückseligkeit erklärlich. In seiner frühesten Zeit motivierte Schiller noch auf diese Art den Entschluß des Sokrates, nicht aus dem Kerker zu entfliehen. „Was wird Sokrates wählen? Das Weiseste. Itzt, o Weisheit, leite du seine entsetzliche Freiheit — Tod — Vergehen — Unsterblichkeit — Krone des Himmels — Versieglung — blutige, große, mächtige Versieglung seiner neuen Lehre! — Leite seine letzte entscheidende Freiheit, scharfsehender Verstand! Entschieden — getrunken das Gift — Tod — Unsterblichkeit — seine Lehre mächtig versiegelt! — Höchster Kampf — höchster Verstand — erhabenste Liebe — erhabenste Tugend! Erhabner nichts unter hohem bestirntem Himmel vollbracht!"

Auf völlig verändertem Standpunkt steht das vorletzte, wahrscheinlich am spätesten ausgearbeitete Kapitel der Theosophie, das sich mit mächtigem Flügelschlag über die kleinliche Betrachtungsart der meisten zeitgenössischen Philosophen emporschwingt. Jede Bezugnahme auf die Unsterblichkeit wird nun verworfen. Um die Voraussetzung zu retten, daß Liebe Aneignung fremder Glückseligkeit sei, greift Schiller zu einer kühnen Konstruktion:

der Märtyrer einer großen Sache, „der Mann mit dem hellen umfassenden Sonnenblicke des Genies, mit dem Flammenrad der Begeisterung, mit der ganzen erhabenen Anlage zur Liebe“, empfindet das Glück der künftigen Geschlechter, denen die Wirkung seiner Tat zugutekommt, in dunkler Ahndung voraus; erfüllt von diesem ungeheuren Vorgefühl, zögert er nicht, sein kleines Ich dem Wohl der Menschheit aufzuopfern. Dächte er daran, sein Ich zu bereichern, erhoffte er irgendwelchen Vorteil (einerlei welcher Art und ob in diesem oder in einem andern Leben), so wäre sein Handeln Egoismus, zwar dessen edelste Stufe (weil der Augenblicksvorteil dem ewigen aufgeopfert wird), aber immerhin Egoismus, der mit Liebe niemals und nirgends etwas zu schaffen hat, am wenigsten aber mit jener höchsten Liebestat, der Selbstaufopferung. Die „hohe Grazie“ dieser Erscheinung würde durch die Voraussetzung von Unsterblichkeit entstellt. „Rücksicht auf eine belohnende Zukunft schließt die Liebe aus. Es muß eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit auslangt, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt.“

Ein Wendepunkt in Schillers Denken ist erreicht. Die Jenseitshoffnung hat ihre Bedeutung eingebüßt, gerade

auf dem Gebiete, wo er sie anfangs am wenigsten entbehren zu können meinte. Über Wahrheitsgehalt und Beweisbarkeit des Unsterblichkeitsglaubens ist damit nicht entschieden. Doch seine Wichtigkeit erscheint unendlich verringert. Für eine tief sittliche Natur, wie Schiller es war, ist nun gleichsam der stärkste Damm zerbrochen, welcher dem Eindringen der skeptischen Gedankenmassen Einhalt geboten hatte. Wird durch den Wegfall des künftigen Daseins die moralische Reinheit des gegenwärtigen eher erhöht als gefährdet, so mag man unbedenklich die ganze Frage unentschieden lassen und bei der Gestaltung des irdischen Lebens ohne Rücksicht auf sie verfahren.



V
Skeptisches Schwanken (1784—1786)

Eine genaue zeitliche Umgrenzung der skeptischen Epoche in Schillers Denken ist nicht möglich. Die innere Umwälzung kündigt sich etwa gegen Ende des Jahres 1784 an (am deutlichsten in dem Gedicht „Resignation") und ist zwei Jahre später im wesentlichen abgeschlossen, denn in den Werken dieser Zeit erscheint sie schon als Gegenstand rückschauender historischer Betrachtung. Die „Philosophischen Briefe", welche im Jahre 1786 in der Thalia erschienen, wollen die „Ausschweifungen der grübelnden Vernunft" darlegen und sie zugleich überwinden lehren. In der „Vorerinnerung" heißt es: „Skeptizismus und Freidenkerei sind die Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes und müssen durch eben die unnatürlichen Erschütterungen, die sie in gut organisierten Seelen verursachen, zuletzt die Gesundheit befestigen helfen." So spricht nicht, wer selber noch im Skeptizismus steckt, aber auch nicht, wer niemals darin befangen war. Niemand konnte die verzweifelten Stim-

mungen des Julius so ergreifend schildern, der nicht die gleichen „Revolutionen und Epochen“ im eigenen Denken durchlebt und durchlitten hatte. Ein Nachklang dieser Zeiten findet sich auch in gewissen Partien des im Januar 1789 begonnenen sogenannten Philosophischen Gesprächs in dem Roman Der Geisterseher. Es zerfällt in zwei völlig ungleiche Teile und der Einschnitt ist ziemlich genau an der Stelle, wo Schiller, als er den „Geisterseher“ für die dritte Buchausgabe neu redigierte, aus triftigen Gründen künstlerischer Ökonomie das Gespräch abbrach. Was nach der gründlichen Kürzung übrig blieb und in den heutigen Ausgaben in der Regel allein zu finden ist, ist jene Philosophie, die Schiller „dem Prinzen als einer poetischen Person leihen mußte“, um die „freigeisterische Epoche“, die er den Prinzen durchwandern ließ, dem Leser vor Augen zu stellen. In diesem Teile des Gesprächs, der also das unfruchtbare und quälerische Grübeln des Prinzen zeigen sollte, verwertete Schiller Gedanken aus seiner eigenen skeptischen Epoche.

Der Beginn der Skepsis bedeutet das Ende des Glücks, das in der „ruhigen Unschuld“ des unangefochtenen Glaubens liegt. Als Schiller daran ging, das luftige Gebäude seiner Jugendmetaphysik auf seine Grundlagen zu prüfen, erschien ihm die Vernunft zunächst als die Funktion,

durch die wir der hoffnungslosen Beschränktheit unsres Wissens inne werden. Sie ist „eine Fackel in einem Kerker." Sie fährt wie eine schneidende Sichel im Gehirn hin und her und zerschneidet mit jeder neuen Forschung einen neuen Zweig der Glückseligkeit. Dennoch muß sie dem Menschen, der einmal zum selbständigen Denken erwacht ist, alles in allem sein, „die einzige Gewährleistung für Gottheit, Tugend, Unsterblichkeit". Dieses kostbare Instrument vorsichtig zu handhaben, es unversehrt und zuverlässig zu erhalten, ist darum die erste Voraussetzung gesicherten Erkennens.

Hieraus entspringt das genaue Gegenteil jenes kühnen Dogmatisierens, welchem Schiller in jugendlichem Überschwang früher so wenig widerstanden hatte. Wo der Leitfaden der Erfahrung versagt, ist Behaupten und Leugnen gleich voreilig und verfehlt. Nur eines ist angemessen: Urteilsenthaltung, skeptische Resignation. Schillers Äußerungen über die Unsterblichkeit entsprechen genau dieser Vorschrift. „Was mir vorherging und was mir folgen wird, sehe ich als zwei schwarze und undurchdringliche Decken an, die an beiden Grenzen des menschlichen Lebens herunterhangen, und welche noch kein Lebender aufgezogen hat. Schon viele hundert Generationen stehen mit der Fackel davor und raten und raten, was

etwa dahinter sein möchte. Viele sehen ihren eigenen Schatten, die Gestalten ihrer Leidenschaft, vergrößert auf der Decke sich bewegen und fahren schaudernd vor ihrem eigenen Bilde zusammen. Dichter, Philosophen und Staatenstifter haben sie mit ihren Träumen bemalt, lachender oder finstrer, wie der Himmel über ihnen trüber oder heiterer war; und von weitem täuschte die Perspektive. Auch manche Gaukler nutzten diese allgemeine Neugier und setzten durch seltsame Vermummungen die gespannten Phantasien in Erstaunen. Eine tiefe Stille herrscht hinter dieser Decke, keiner, der einmal dahinter ist, antwortet hinter ihr hervor; alles, was man hörte, war ein hohler Widerschall der Frage, als ob man in eine Gruft gerufen hätte. Hinter diese Decke müssen alle, und mit Schaudern fassen sie sie an, ungewiß, wer wohl dahinter stehen und sie in Empfang nehmen werde; quid sit id, quod tantum perituri vident. Freilich gab es auch Ungläubige darunter, die behaupteten, daß diese Decke die Menschen nur narre, und daß man nichts beobachtet hätte, weil auch nichts dahinter sei, aber, um sie zu überweisen, schickte man sie eilig dahinter."

Man kann nicht schärfer die skeptische Grundstimmung zum Ausdruck bringen, als es hier und noch knapper an einer späteren Stelle im „Geisterseher" geschieht: „Sehen

Sie nun, lieber Freund, ich bescheide mich gern, nicht hinter diese Decke blicken zu wollen, und das weiseste wird doch wohl sein, mich von aller Neugier zu entwöhnen." Jedoch nur das bestimmte Behaupten ist mit der Skepsis unverträglich, nicht auch das Prüfen und Konstatieren der Wahrscheinlichkeit. Auch Schiller wägt sorgfältig die Argumente für und wider die Unsterblichkeit gegeneinander ab und findet zuletzt das Schwergewicht durchaus auf der Seite der verneinenden Ansicht.

Er verwirft die Annahme, die weite Verbreitung des Unsterblichkeitsglaubens spreche für sein Begründetsein. Daß ein solcher Glaube entstand, entstehen mußte (einerlei, ob ihm eine Wirklichkeit entspricht oder nicht), ist psychologisch ohne weiteres begreiflich. Die oben wiedergegebene „Geisterseher"-Stelle deutet einige Gründe an; am prägnantesten aber schildern den menschlich-allzumenschlichen Ursprung der Jenseitsvorstellungen jene Verse der „Resignation", die dort noch dem „Schlangenheer der Spötter" in den Mund gelegt werden.

Vor einem Wahn, den nur Verjährung weiht,
Erzitterst du? Was sollen deine Götter,
Des kranken Weltplans schlau erdachte Retter,
Die Menschenwitz des Menschen Notdurft leiht?

Was heißt die Zukunft, die uns Gräber decken?
Die Ewigkeit, mit der du eitel prangst?

Ehrwürdig nur, weil Hüllen sie verstecken,
Der Riesenschatten unsrer eignen Schrecken,
Im hohlen Spiegel der Gewissensangst.

Ein Lügenbild lebendiger Gestalten,
Die Mumie der Zeit,
Vom Balsamgeist der Hoffnung in den kalten
Behausungen des Grabes hingehalten,
Das nennt dein Fieberwahn Unsterblichkeit?

Ein Weiterleben nach dem Tode wäre nur dann wahrscheinlich, wenn irgend etwas im Umkreis der Natur auf die Möglichkeit eines solchen Beharrens hindeutete. Aber nirgends mehr erblickt Schiller auch nur ein einziges Beispiel von Dauer, auf welchem Gebiet es auch sei. Seine Skepsis bestreitet nicht nur die Objektivität der Erkenntnis („Weder Gott noch die menschliche Seele noch die Welt sind das wirklich, was wir davon halten. Unsre Gedanken von diesen Dingen sind nur die endemischen Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen"); sie zweifelt an aller und jeder Realität. Nichts hat Bestand, weder die Dinge der physischen, noch die Phänomene der geistigen Welt, weder Gesetzmäßigkeiten, noch Zwecke, noch Werte. Man könnte einwenden, daß gerade in diesem ungeheuren Prozeß des ruhelosen Vorüberrauschens aller Einzelexistenzen die „Natur" bestehe und sich erhalte. Dem ist nicht so. „Möchte sie,

wie der Griechen Saturn, ihre eigenen Kinder verzehren, wäre sie selbst nur, überlebte sie auch nur die vergangene Sekunde!" Also auch die Natur als Ganzes faßt Schiller als ein Werden im strengsten, jedes Beharren ausschließenden Sinn. Ist es irgendwie wahrscheinlich, daß die menschliche Einzelseele die unerhörte Ausnahme, das einzig Dauernde in diesem unaufhörlichen Fließen sei? „Kannst du von der Natur verlangen, was sie selbst nicht besitzet? Du eine Furche, die der Wind in die Meeresfläche bläst, deines Daseins Spur darin zu sichern verlangen?"

Herkunft und Endziel des Menschen ist also in Dunkel gehüllt; er gleicht einem Boten, der einen versiegelten Brief an den Ort seiner Bestimmung trägt. Alles ist „Flucht um ihn herum" und sein einzig sicherer Besitz die unmittelbare Gegenwart, das Lebensgefühl des Moments. Eine Genußphilosophie extremster Art entspringt aus dieser Einsicht. „Wenn alles vor mir und hinter mir versinkt, die Vergangenheit im traurigen Einerlei wie ein Reich der Versteinerung hinter mir liegt, wenn die Zukunft mir nichts bietet, wenn ich meines Daseins ganzen Kreis im schmalen Raume der Gegenwart beschlossen sehe — wer verargt es mir, daß ich dieses magre Geschenk der Zeit, den Augenblick, feurig und unersättlich wie einen

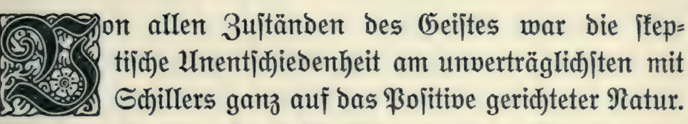
Freund, den ich zum letzten Male sehe, in meine Arme schließe?" Noch präziser heißt es an einer später gestrichenen Stelle des „Geistersehers": „Der Augenblick ist unsre Mutter und wie eine Mutter laßt uns ihn lieben!" Das Auskosten der Gegenwart um des erwarteten Jenseits willen zu versäumen, Hoffnung für Genuß einzutauschen, ist ein bedenkliches Wagnis mit wenig Aussicht auf Gewinn. Man muß darauf gefaßt sein, daß nicht die Erfüllung des Hoffens, sondern das Hoffen selbst den einzigen Gegenwert bildet für das verschmähte Genießen, das nie mehr nachzuholen ist: „was man von der Minute ausgeschlagen, gibt keine Ewigkeit zurück." Dies ist der wahre Sinn des vielumstrittenen Gedichts „Resignation", das so oft falsch ausgelegt wurde, sogar von Schiller selbst, als er in einer Note vom Jahre 1793 das Dokument einer leidenschaftlichen, ihm längst entfremdeten Epoche mit Hilfe der Formeln Kantischer Ethik interpretierte. Nicht darum verdient der Mensch, von dem das Gedicht erzählt, jene „strenge Abfertigung des Genius", weil er im Gedanken an jenseitigen Lohn, also nicht rein moralisch handelte, sondern er wird als der mit Recht Betrogene verspottet, der eine törichte Wahl zu spät erkennt („Für Hoffnungen — Verwesung straft sie Lügen — gabst du gewisse Güter hin?").

Genieße, wer nicht glauben kann! Die Lehre
Ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre!

Es ist eine Philosophie des Zweifelns und Verzweifelns, die hier hervorbricht; darum der schneidende Hohn, das rückhaltlose Empfehlen von Rausch und Augenblickstaumel, das Ironisieren des Gläubigen, dem kein anderes Glück zugewogen ist als eben der Glaube selbst. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ Dieser oft zitierte Satz hat nicht die Bedeutung, die ihm fast immer beigelegt zu werden pflegt. Er will nicht das Walten sittlicher Mächte in der historischen Entwicklung rühmen, sondern lediglich sagen: im Diesseits allein reifen die Früchte unsrer Taten; hier ist der Schauplatz unsrer Freuden und Leiden, und darüber hinaus kein Dasein, das bei unsrer Lebensgestaltung irgendwie in Rechnung zu stellen wäre.

VI

Diesseits-Optimismus (1786—1791)



Von allen Zuständen des Geistes war die skeptische Unentschiedenheit am unverträglichsten mit Schillers ganz auf das Positive gerichteter Natur. Sie war darum ein rasch überwundenes Durchgangsstadium, welches das Bedürfnis nach abschließender Klarheit nur verstärkte. In den fünf Jahren, die zwischen dem Erscheinen der Philosophischen Briefe (1786) und dem Beginn der systematischen Kant-Studien (1791) liegen, wurde der Zweifel an der Unsterblichkeit zur unzweideutigen Ablehnung.

Diese Entwicklung vollzieht sich auf dem Hintergrund einer eigenartigen Weltanschauung, die Schiller nach seinem eigenen Zeugnis „ganz aus sich selber spinnen“ mußte und in dem genannten Zeitraum sorgfältig ausbaute. Das wichtigste Dokument derselben ist jener Teil des Philosophischen Gesprächs im „Geisterseher“, welcher der späteren Redaktion zum Opfer fiel, weil er zu einer umfangreichen, selbständigen Abhandlung angewachsen und

weder dem Charakter noch der Situation des Prinzen angemessen war. Ergänzend kommen in Betracht das umfangreiche, vielfach umgearbeitete Gedicht „Die Künstler" (1789), die historischen Schriften, insbesondere die akademische Antrittsrede „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?", sowie einiges aus dem Briefwechsel jener Zeit.

Schiller unternahm, um den Antagonismus seiner Frühzeit ebenso wie die Ungewißheit der Skepsis zu überwinden, den großartigen Versuch, unter vollkommener Ausschaltung seiner pessimistischen Gedankenreihen die optimistische Philosophie zu einem geschlossenen System zu entwickeln und ohne Zuhilfenahme weltüberfliegender Spekulationen ausschließlich mit dem Material der Erfahrung wissenschaftlich zu begründen. Auf diese Weise entstand, wenn auch die Überwindung der Zwiespältigkeit seines Denkens nicht restlos gelang, die einheitlichste und selbständigste philosophische Leistung seiner vorkantischen Zeit.

Von vornherein leuchtet ein, daß der radikale Optimismus, zu dem sich Schiller in dieser Epoche bekannte, die stärkste Wurzel des Unsterblichkeitsglaubens durchschneidet. Ist das Diesseits völlig von Mängeln frei, erscheint hienieden schon alles befriedigend aufgelöst und restlos ver-

wertet, so fallen die Motive fort, denen der Wunsch nach Ausgleich, Fortsetzung und Steigerung des Erdenlebens sonst entspringt. Die Erfahrungswelt ist dann ein selbstgenugsames Ganze, das nirgends Ergänzung braucht und brauchen kann. „Sonderbar!“ sagt im „Geisterseher“ der philosophierende Prinz und formuliert damit treffend Schillers eigene damalige Meinung, „Worauf Sie und andere Ihre Hoffnungen gründen, eben das hat die meinigen umgestürzt — eben diese geahndete Vollkommenheit der Dinge. Wäre nicht alles so in sich beschlossen, säh' ich auch nur einen einzigen verunstaltenden Splitter aus diesem schönen Kreise herausragen, so würde mir das die Unsterblichkeit beweisen. Aber alles, wàs ich sehe und bemerke, fällt zu diesem sichtbaren Mittelpunkt zurück und unsre edelste Geistigkeit ist eine so ganz unentbehrliche Maschine, dieses Rad der Vergänglichkeit zu treiben.“

Jetzt erst macht Schiller vollkommen Ernst mit dem Gedanken, den er von den Schotten und deutschen Popularphilosophen längst übernommen, aber so wenig wie diese konsequent durchgeführt hatte. Die Lehre, daß Tugend mit Glück, Laster mit Elend gleichbedeutend sei, — diesen weittragenden, die Dissonanzen des Wirklichen so kühn verleugnenden Satz sucht er nun feiner zu formulieren

und tiefer zu begründen. Zum Ausgangspunkt dient ihm der Grundsatz, der wie so vieles andere als ein Vermächtnis der Stoa in die Gedankenwelt des 18. Jahrhunderts übergegangen war: Sittliches Leben ist naturgemäßes Leben. „Nichts führt zum Guten, was nicht natürlich ist.“ Die „Natur“ des Menschen, seine innerste Eigenart, offenbart sich als Trieb, all seine Kräfte zu betätigen oder, was ebensoviel sagt, „zur höchsten Kundmachung seiner Existenz zu gelangen.“ In der Erreichung dieses Zieles besteht die Vollkommenheit des Menschen, genau so, wie wir ein mechanisches Instrument vollkommen nennen, wenn all seine Teile mit höchster Energieentfaltung zu dem Zwecke zusammenwirken, dem das Ganze gewidmet ist. Nunmehr läßt das „naturgemäße“ Leben, welches mit Sittlichkeit gleichbedeutend ist, sich genauer bestimmen. Eine gute Handlung ist diejenige, „wobei mehr Kräfte tätig waren“. „Die Moralität eines Menschen ist in dem Mehr oder Weniger seiner inneren Tätigkeit enthalten.“

Nur durch moralisches Handeln erfüllt also der Mensch seine Naturbestimmung. (Noch weiß Schiller nichts von der Kantischen Herauslösung des Sittlichen aus dem Naturzusammenhang.) Somit hat die Natur, von welcher Schiller damals in personifizierenden Wendungen zu

sprechen liebt, das dringendste Interesse daran, daß moralisch gehandelt werde. Aber wie erreicht sie das, da sie doch nicht mechanischen Zwang anwenden, die „freie" Entschließung des Menschen, aus der allein das Sittliche entspringt, nicht beeinflussen darf? Sie nimmt zu einer List, zu einem Kunstgriff ihre Zuflucht und nützt den mächtigsten der Triebe, den der Mensch mit allen Geschöpfen gemeinsam hat, als Werkzeug ihrer Absicht. „Sie macht die zweckmäßige Tätigkeit des Menschen zur notwendigen Bedingung seiner Glückseligkeit." Mit anderen Worten: die Natur hat es so eingerichtet, daß Lustgefühle ausschließlich Begleiterscheinungen zweckmäßigen Handelns sind, welches, wie wir nun wissen, mit naturgewolltem, Vollkommenheit erhöhendem, sittlichem Handeln identisch ist. Andrerseits bedeutet jeder Schmerz ein Warnungssignal, das ein naturwidriges Tun, einen Rückschritt auf dem Weg der Vollkommenheit und der Sittlichkeit anzeigt. Will also der Mensch glücklich sein (und daß er es will, unter allen Umständen will, bezweifelt Schiller damals noch nicht), so hat er keine andere Wahl: er muß nach Vollkommenheit, nach Tugend streben.

Man sieht, wie Schiller, so sehr er auch in den Grenzen der eudämonistischen Gesamtanschauung befangen bleibt, die überlieferte Lehre verfeinert. Tugend, Vollkommen-

heit, Glückseligkeit setzt er keineswegs gleich; sie gelten ihm nur als untrennbar verknüpft, und diese Verbindung ist eine rein faktische, die wir nur konstatieren, nicht als begrifflich notwendig erweisen können. „Ebensowenig Ähnlichkeit die schnelle Bewegung, die wir Feuer nennen, mit der Empfindung des Brennens, oder die kubische Form eines Salzes mit seinem bitteren Geschmacke hat, ebensowenig Ähnlichkeit hat das Gefühl, das wir Glückseligkeit nennen, mit dem Zustand innerer Vollkommenheit, den es begleitet, oder mit dem Zweck der Natur, dem es dient. Beide, möchte man sagen, seien durch eine ebenso willkürliche Koexistenz miteinander verbunden, wie der Lorbeerkranz mit einem Siege, wie ein Brandmal mit einer ehrlosen Handlung."

Der Gedanke jenseitiger Vergeltung, den Schiller in seiner Frühzeit einleuchtend und erhebend, späterhin zweifelhaft und sittlich bedenklich fand, rückt nun in neue Beleuchtung: er erscheint als Absurdität. Wenn nach einem unumstößlichen Gesetze Tugend und Glückseligkeit immer vereinigt und auch, was ihren Grad betrifft, in genauester Übereinstimmung sind: welchen Sinn sollte dann noch die Vorstellung haben, daß sie einander in zeitlichem Abstand folgen und erst auf diese Weise in ein harmonisches Verhältnis kommen? „Wir haben . . .

gefunden, daß seine (des Menschen) Glückseligkeit vollkommen mit seiner moralischen Vortrefflichkeit aufgehe, daß ihm also für die letztere ebensowenig etwas zu fordern bleibe, daß ihm auf eine erst zu erreichende Vollkommenheit ebensowenig ein Genuß voraus zugeteilt werden könne, als daß eine Rose, die heute blühet, erst im folgenden Jahre dadurch schön sei, als daß ein Mißgriff auf dem Klavier erst in das nächstkommende Spiel seinen Mißlaut einmischen kann. Es wäre ebenso denkbar, daß der Glanz der Sonne in den heutigen Mittag und ihre Wärme in den folgenden fiele, als daß die Vortrefflichkeit des Menschen in diese Welt und seine Glückseligkeit in die andre fallen könne." Die Möglichkeit eines „Vorhandenseins" nach dem Tode bleibt, wie eine spätere Stelle ausdrücklich hervorhebt, theoretisch bestehen, weil eine exakte Widerlegung ausgeschlossen ist. Jedoch der Unsterblichkeitsglaube hat den Charakter des Postulats verloren, und damit jene letzte Grundlage, auf welcher selbst Kant ihn noch zu erhalten dachte. „Es sei also ein vernünftig geordnetes Ganze, eine unendliche Gerechtigkeit und Güte, eine Fortdauer der Persönlichkeit, ein ewiger Fortschritt — aus der moralischen Welt läßt sich dieses wenigstens nicht mit größerer Bündigkeit erweisen, als aus der physischen. Um

vollkommen zu sein, um glücklich zu sein, bedarf das moralische Wesen keiner neuen Instanz mehr — und wenn es eine erwartet, so kann sich diese Erwartung wenigstens nicht mehr auf eine Forderung gründen. Was mit ihm werde, muß ihm für seine Vollkommenheit gleichviel sein, so wie es der Rose — um schön zu sein — gleichviel sein muß, ob sie in einer Wüste oder in fürstlichen Gärten, ob dem Busen eines lieblichen Mädchens oder dem verzehrenden Wurm entgegen blühet.“

Es bleibt die Frage, ob nicht der andere große Gesichtspunkt der Aufklärungsphilosophie, welcher keine im engeren Sinn moralische Beziehung hat, seine Bedeutung behält. Die Anlagen des Menschengeistes weisen offenbar über seine tatsächlichen Leistungen hinaus: auch in den günstigen Fällen, wo nicht ein kaum begonnenes Streben vom Tode jäh durchschnitten wird, bleibt infolge der unüberwindlichen Schranken unsrer Natur das Vollbringen stets hinter dem Wollen zurück. Fast immer hat darum der Optimismus, um nicht die Existenz zweckloser Kräfte zugeben zu müssen, Fortsetzung des irdischen Lebens, Gelegenheit zu unendlichem Fortschreiten gefordert. Schiller verwirft auch diese Forderung mit dem Hinweis auf die Vollkommenheit des Diesseits. Es gibt kein unterbrochenes Streben, keine unausgenutzten Kräfte in der Welt. Nur

die Beschränktheit unsrer Einsicht verursacht den Trugschluß, daß eine gewaltige Menge menschlicher Energie im Diesseits ungenutzt vergehe und darum eine andre Welt zu ihrer angemessenen Entfaltung brauche. Läge der ganze Umkreis des Geschehens klar vor uns, so würden wir erkennen, daß aus jeder gegebenen Ursache alle überhaupt möglichen Wirkungen schon auf Erden hervorgehen, zu einer „Ergänzung" oder „Fortsetzung" im Jenseits also nicht der mindeste Anlaß ist. Wo etwas aus unsrem Gesichtskreis entschwindet oder nicht zu dem von uns erwarteten Ziele gelangt, ist es darum nicht wirklich verschwunden oder zugrunde gegangen; ein „sprechendes Beispiel" dafür bietet die physische Natur, von welcher jeder einräumen muß, daß sie „nur für die Zeitlichkeit arbeite". „Wie viele Keime und Embryonen, die sie mit so viel Kunst und Sorgfalt zum künftigen Leben zusammensetzte, werden wieder in das Elementarreich aufgelöst, ohne je zur Entwicklung zu gedeihen. Warum setzte sie sie zusammen? In jedem Menschenpaare schläft, wie in dem ersten, ein ganzes Menschengeschlecht, warum ließ sie aus so viel Millionen nur ein einziges w e r d e n? S o g e w i ß s i e a u c h d i e s e v e r d e r b e n d e n K e i m e v e r a r b e i t e t, s o g e w i ß w e r d e n a u c h m o r a l i s c h e W e s e n, b e i d e n e n s i e e i n e n h ö h e r n Z w e c k z u v e r l a s s e n

schien, früher oder später in denselbigen eintreten.“ Am meisten führt uns der Umstand irre, daß oftmals erst am Ende einer langen Ursachen-Kette die entscheidende Wirkung erscheint, welche die Bedeutung der vorangehenden Ereignisse mit einem Schlage erleuchtet. Bevor dieser Endeffekt eintritt oder, was für uns diesem Falle gleichsteht, wenn wir ihn oder seinen Zusammenhang nicht bemerken, sind wir geneigt, die Wichtigkeit und wahre Bestimmung der Zwischenglieder zu verkennen. Brutus, der zwanzig Jahre den Blödsinnigen spielt, scheint unnützlich, bis die Gründung der ersten römischen Republik aus dieser wunderlichen Komödie hervorgeht und ihn rechtfertigt. So kann es oft geschehen, daß die Vorsehung „einen Menschen ein ganzes Menschenalter lang schweigend einer Tat zubereitet, die sie ihm erst in seiner letzten Stunde abfordert“. Aber wie gesagt, nicht immer treten diese Verknüpfungen deutlich hervor, ja, wir müssen annehmen, daß wir nur äußerst selten imstande sind, in das komplizierte Verfahren der Natur einen Einblick zu tun. Solche Fälle erhellen uns dann blitzartig, wie unendlich weit und fein die Fäden gesponnen sind und wie tatsächlich alle in der Erfahrungswelt vorhandenen Kräfte auch innerhalb der Erfahrungswelt entfaltet werden. „Ergründen zu wollen, wie sie (die Natur) eine einzelne

Wirkung durch die ganze Kette fortpflanzt, würde eine kindische Anmaßung verraten. Oft, sehen wir, läßt sie den Faden einer Tat, einer Begebenheit plötzlich fallen, den sie drei Jahrtausende nachher ebenso plötzlich aufnimmt, versenkt in Kalabrien die Künste und Sitten des achtzehnten Jahrhunderts, um sie vielleicht im dreißigsten dem verwandelten Europa wieder zu zeigen, ernährt viele Menschenalter lang gesunde Nomadenhorden auf den tartarischen Steppen, um sie einst dem ermattenden Süden als frisches Blut zuzusenden, wie sie auf ihrem physischen Gange das Meer über Hollands und Seelands Küsten wirft, um vielleicht eine Insel im fernen Amerika zu entblößen! Aber auch im einzelnen und im kleinen fehlt es an solchen Winken nicht ganz. Wie oft tut die Mäßigkeit eines Vaters, der längst nicht mehr ist, an einem genievollen Sohne Wunder, wie oft ward ein ganzes Leben vielleicht nur gelebt, um eine Grabschrift zu verdienen, die in die Seele eines späten Nachkömmlings einen Feuerstrahl werfen soll! — Weil vor Jahrhunderten ein verscheuchter Vogel auf seinem Fluge ein paar Samenkörner da niederfallen ließ, blüht für ein landendes Volk auf einem wüsten Eiland eine Ernte — und ein moralischer Keim ging' in einem so fruchtbaren Erdreich verloren?"
Einige der hier gewählten Beispiele erleuchten einen wich-

tigen Zusammenhang: die fünf Jahre, in denen Schiller seine Philosophie des konsequenten Diesseits-Optimismus ausbildete, sind die fünf Jahre seiner historischen Studien. Es war, wie sich durch eine ganze Reihe von Belegen nachweisen läßt, vor allem seine neu erworbene intime Kenntnis historischer Entwicklungsprozesse, welche ihm die Bedeutsamkeit empirischer Zusammenhänge in ganz neuem Licht erscheinen ließ. Die feste Überzeugung von der durchgängigen Vernünftigkeit des Geschehens ermutigte ihn freilich zu einer teleologischen Geschichtsdeutung, welcher sogar das eigenmächtige Ergänzen von Lücken der Überlieferung gelegentlich erlaubt schien. Hier wie in vielen anderen Punkten empfing er starke Anregung durch einige geschichtsphilosophische Aufsätze Kants, die ihn „außerordentlich befriedigten“ und tiefer beeinflußten, als er sich selbst zunächst gestehen mochte.

Aus diesen Abhandlungen Kants stammt wohl auch Schillers personifizierende Auffassung der „Natur“ als der das ganze Weltgeschehen beherrschenden, jedoch nur unbewußt zweckmäßig handelnden und „fühllosen“ Macht. Ihr gegenüber gilt nicht das Argument der Aufklärungsphilosophie, die Unsterblichkeit des Menschen folge schon aus der unbedingten, von der moralischen Würdigkeit ganz unabhängigen Bestimmung aller Wesen zur Glück-

seligkeit. Von einer solchen Bestimmung weiß Schiller nun nichts mehr. Die Vollkommenheit des Daseins besteht nicht in der Verwirklichung einer möglichst großen Summe von Lustgefühlen, sondern in der Lückenlosigkeit seines zweckvollen Zusammenhangs. Die Zwecke aber sind weder dem menschlichen Belieben angepaßt, noch hat der Mensch innerhalb dieses Zusammenhangs eine überragende und unvergleichliche Bedeutung. Er ist wie alle anderen Geschöpfe lediglich Mittel zur Erfüllung der Naturabsicht, und er so wenig wie jene kann diese Absichten durchschauen. Wir dienen einem Zweck, ohne „Mitwisser" desselben zu sein; wir sind Handlanger bei einem ungeheuren Bau, die nur ihren Fleiß, nicht ihre Werke genießen. „Hunderttausend arbeitsame Hände trugen die Steine zu den Pyramiden zusammen — aber nicht die Pyramide war ihr Lohn. Die Pyramide ergötzte das Auge der Könige, und die fleißigen Sklaven fand man mit dem Lebensunterhalt ab." Der Mensch hat also keinerlei Privilegien, ja, man möchte fast sagen, keinerlei selbständigen Wert. Bei allem, was er ist und leistet, fragt die Natur nur, ob und wie weit sie es für ihre Zwecke verwenden kann, und nur nach diesem Maßstab schätzt sie es ein: „Das eben ist das Schlimme, daß wir nur moralisch vollkommen, nur glückselig sind, um

brauchbar zu sein." Hieraus entspringt, im schroffen Gegensatz zur schwärmerischen Glückseligkeitsphilosophie, eine heroische Weltanschauung. Wie käme der Mensch zu einem Recht auf Glück und gar auf Grund desselben zu dem Anspruch auf ewiges Leben? „Was ist man dem Arbeiter schuldig, wenn er nicht mehr arbeiten kann oder nichts mehr für ihn zu arbeiten sein wird? Was dem Menschen, wenn er nicht mehr zu brauchen ist?"

Auf diese Frage läßt Schiller freilich erwidern: „Man wird ihn immer brauchen." Aber dem Einwand begegnet die weitere Frage: „Auch immer als ein denkendes Wesen?" Das Endergebnis ist also: wenn auch die theoretische Möglichkeit eines Daseins nach dem Tode dahingestellt bleiben mag, so lassen doch alle Tatsachen der Erfahrung, sofern sie richtig aufgefaßt und gedeutet werden, eine Fortdauer der Persönlichkeit als ausgeschlossen und eine darauf gerichtete Forderung als unsinnig erscheinen. Das Diesseits ist ein geschlossenes Ganze, das restlos aus sich selber gerechtfertigt werden kann und muß.

Es bleibt noch eine letzte Frage, welche dem Diesseits-Optimismus gefährlich zu werden droht: wie erklärt sich das Vorhandensein des Unsterblichkeitsglaubens selbst? Führt seine ungeheure Macht und Verbreitung nicht trotz

aller entgegenstehenden Instanzen auf die Vermutung, daß irgend welche Realität ihm entspreche? Oder, wenn dem nicht so wäre, — bedeutet der Umstand, daß eine törichte oder gar verderbliche Illusion sich dem Menschen so unwiderstehlich aufdrängt, nicht eine offenbare Unvollkommenheit innerhalb der vollkommenen Welt? Wird aber eine solche zugegeben, so ist die Grundvoraussetzung der optimistischen Konstruktionen im Innersten erschüttert.

So entsteht die Aufgabe, darzutun, daß der Unsterblichkeitsglaube keineswegs über das Diesseits hinausweist und dennoch nicht überflüssig, sondern ein unentbehrliches, wichtigen Zwecken dienendes Hilfsmittel der Natur ist. Von zwei Gesichtspunkten aus sucht Schiller diesen Nachweis zu führen.

Er geht von der Einsicht aus, daß zu der uneingeschränkten Bejahung des Erdenlebens, die er in dieser Epoche verkündigt, wohl niemand durch den unmittelbaren Eindruck des Lebens geführt wird. Die meisten gelangen niemals zu einem Standpunkt, der eine so hoch entwickelte Fähigkeit erfordert, von der sinnfälligen und schmerzhaft fühlbaren Wirklichkeit zu abstrahieren. Aber nur, wer dieses vermag, ist gegen alle Plagen und Brutalitäten des Daseins gewappnet.

Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebotnem Busen
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit.

Alle andern wären dem Ansturm des Schicksals wehrlos preisgegeben und schwerlich imstande, so wie es ihrer Bestimmung entspricht, zu wirken, würde nicht durch ein besonderes Mittel ihre Spannkraft erhöht. Wiederum wendet die Natur einen der Kunstgriffe an, von denen wir schon früher ein Beispiel kennen lernten. Sie flößt dem Menschen den „Trieb der Unsterblichkeit“ ein und verleiht ihm so jene Widerstandsfähigkeit, ohne die er für ihre Absichten unbrauchbar wäre. Schiller verwendet ein geistreiches Bild: wie der schöne Bogen, den der Wasserstrahl des Springbrunnens beschreibt, aus dem Gegeneinanderwirken des emporschleudernden Druckes und der niederziehenden Schwerkraft hervorgeht, so ist die menschliche Lebensleistung gleichsam das Produkt des lastenden Eindrucks der Wirklichkeit und des sich dagegen stemmenden Schwunges der Jenseitshoffnung. „Gerade eine elastische Kraft, wie der Trieb zur Unsterblichkeit, gehörte dazu, wenn sich die Menschenerscheinung gegen die herandrückende Notwendigkeit Raum machen sollte.“ Dieser „Trieb“ beweist also gar nichts zugunsten einer über-

irdischen Bestimmung des Menschen, wohl aber ist er eine überaus sinnreiche, in ihrer Wirkung ganz auf das Diesseits berechnete Maßregel der Natur. „Freilich verführt uns unser Stolz, Kräfte, die wir nur für, nur durch die Notwendigkeit haben, gegen sie selbst anzuwenden, aber hätten wir wohl diesen Stolz, wenn sie nicht auch von ihm Vorteile zöge? Wäre sie ein vernünftiges Wesen, sie müßte sich unsrer Philosophieen ohngefähr ebenso erfreuen, wie sich ein weiser Feldherr an dem Mutwillen seiner kriegerischen Jugend ergötzet, der ihm Helden im Gefechte verspricht."

Zu einer ganz ähnlichen Bewertung des Unsterblichkeitsglaubens kam Schiller vom ästhetischen Gesichtspunkt aus.

Jene große Erziehungsmission der Kunst, die er in dem Gedicht „Die Künstler" zuerst ausführlich dargestellt und späterhin mehrfach in wissenschaftlicher und in poetischer Form geschildert hat, verwirklicht sich in ganz bestimmten Stufen. Im Menschen, der aus Barbarei und dumpfem Sinnenschlaf erwacht, regt sich allmählich der Sinn für Harmonie, und bald empfindet er alles Unharmonische und Fragmentarische als unbefriedigend und widrig. Schiller ist von dem „Hauptgedanken" durchdrungen, „daß der Mensch, in dem einmal das Gefühl

für Schönheit, für Wohlklang und Ebenmaß rege und herrschend geworden ist, nicht ruhen kann, bis er alles um sich in Einheit auflöst, alle Bruchstücke ganz macht, alles Mangelhafte vollendet, oder, was ebensoviel sagt, bis er alle Formen um sich her der vollkommensten nähert." Hier aber wird ein Konflikt unvermeidlich, weil die Fähigkeit des künstlerischen Schauens und Empfindens sich in rascherem Tempo entwickelt als das abstrakte Denken und theoretische Erkennen.

> Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
> Die alternde Vernunft erfand,
> Lag im Symbol des Schönen und des Großen
> Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand.

Solange nun des Menschen Gefühl für Harmonie durch Mängel und Lücken der Wirklichkeit beleidigt wird (was allerdings nur eine Folge seiner noch mangelhaften Erkenntnis ist), korrigiert er sein Wirklichkeitsbild nach künstlerischen Grundsätzen, und nicht nur innerhalb der Welt stellt er die einzelnen Beziehungen her, die das ästhetische Bedürfnis fordert, sondern auch die Welt als Ganzes wird durch eine Ergänzungswelt zur Harmonie vervollständigt. „Die moralischen Erscheinungen, Leidenschaften, Handlungen, Schicksale, deren Verhältnisse der Mensch im großen Laufe der Natur nicht immer verfolgen und

übersehen kann, ordnet der Dichter nach künstlichen, d. h. er gibt ihnen künstlich Zusammenhang und Auflösung. Diese Handlung begleitet er mit Glückseligkeit, jene Leidenschaft läßt er zu diesen oder jenen Handlungen führen, dieses Schicksal spinnt er aus diesen Handlungen oder diesen Charakteren u. s. f. Der Mensch lernt nach und nach diese künstlichen Verhältnisse in den Lauf der Natur übertragen, und wenn er also eine einzelne Leidenschaft oder Handlung in sich oder um sich herum bemerkt, so leiht er ihr — nach einer gewissen Reminiszenz aus seinen Dichtern — dieses oder jenes Motiv, dieses oder jenes Ende — d. i. er denkt sie sich als den Teil oder das Glied eines Ganzen, denn sein durch Kunstwerke geübtes Gefühl für Ebenmaß leidet keine Fragmente mehr. Überall sucht er die Symmetrie, die ihn die Kunst kennen gelernt hat. Aber dieses Gesetz des Ebenmaßes wendet er zu früh auf die wirkliche Welt an, weil viele Partien dieses großen Gebäudes für ihn noch in Dunkel gestellt sind. Um also sein Gefühl für Ebenmaß zu befriedigen, muß er der Natur eine künstliche Nachhilfe geben, muß er ihr gleichsam borgen. So zum Beispiel fehlte es ihm an dem nötigen Lichte, das Leben des Menschen zu überschauen und die schönen Verhältnisse von Moralität und Glückseligkeit darin zu

erkennen. Er fand in seiner kindischen Einbildung Disproportionen; da sich aber sein Geist einmal mit dem Ebenmaße vertraut gemacht, so schenkt er aus dichtender Eigenmacht dem Leben ein zweites, um in diesem zweiten die Disproportionen dieses jetzigen aufzulösen. So entstand die Poesie von einer Unsterblichkeit. Die Unsterblichkeit ist ein Produkt des Gefühls für Ebenmaß, nach dem der Mensch die moralische Welt beurteilen wollte, ehe er diese genug überschaute." Diese wichtigen Sätze aus dem Brief an Körner vom 30. März 1789 sind der authentische Kommentar zu den tiefsinnigen Versen der „Künstler":

... Doch in den großen Weltenlauf
Ward euer Ebenmaß zu früh getragen.
Als des Geschickes dunkle Hand,
Was sie vor eurem Auge schnürte,
Vor eurem Aug' nicht auseinanderband,
Das Leben in die Tiefe schwand,
Eh' es den schönen Kreis vollführte —
Da führtet ihr aus kühner Eigenmacht
Den Bogen weiter durch der Zukunft Nacht,
Da stürztet ihr euch ohne Beben
In des Avernus schwarzen Ozean
Und trafet das entfloh'ne Leben
Jenseits der Urne wieder an;
Da zeigte sich mit umgestürztem Lichte

An Kastor angelehnt ein blühend Polluxbild,
Der Schatten in des Mondes Angesichte,
Eh' sich der schöne Silberkreis erfüllt.

Der Unsterblichkeitsglaube erwächst also aus dem Zusammenwirken der künstlerischen Anlage und der unzulänglichen Erkenntnis des Menschen. Jede Vermehrung unsres Wissens entzieht ihm ein Stück Boden, ja die Kunst selbst, indem sie in ihrer höheren Entwicklung den Menschen allmählich „in der Wahrheit Arme gleiten" läßt, wirkt so zu seiner schließlichen Überwindung mit. Die Jenseitshoffnung ist nur ein Provisorium, heilsam und in gewissen Stadien unentbehrlich; der gereifte Mensch jedoch bedarf weder der „Poesie von einer Unsterblichkeit", noch der Stütze im Kampf des Lebens, als welche der Unsterblichkeitsglaube in jenem früheren Zusammenhang erschien.

So bleibt an Stelle des wirklichen Beharrens der Gesamtpersönlichkeit nur jenes Unsterblichsein im übertragenen Sinn, auf welches schon der „Brief eines reisenden Dänen" und der Abschnitt „Aufopferung" der Theosophie bedeutsam hingewiesen hatten. Immer wichtiger werden für Schiller jene „Gedanken über das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst im großen Ganzen und die daraus unmittelbar folgenden Resultate

über Freude und Schmerz, über Tugend und Liebe, über den Tod“; er bezeichnet sie in Briefen jener Zeit als sein „Lieblingsthema“, als Gegenstand seiner „Lieblingsgefühle“. Wiederum war es, wie Schillers akademische Antrittsrede beweist, das Studium der Weltgeschichte, das den unzerreißbaren Zusammenhang des einzelnen mit der Gesamtheit ihm verdeutlicht hatte. „Indem sie den Menschen gewöhnt, sich mit der ganzen Vergangenheit zusammenzufassen und mit seinen Schlüssen in die ferne Zukunft vorauszueilen, so verbirgt sie die Grenzen von Geburt und Tod, die das Leben des Menschen so eng und so drückend umschließen, so breitet sie, optisch täuschend, sein kurzes Dasein in einen unendlichen Raum aus und führt das Individuum unvermerkt in die Gattung hinüber.“ Dieses Fortleben des Individuums in der Gattung ist von doppelter Art: einmal bewahrt (wovon im § 2 der „Dissertation“ schon eine Andeutung enthalten war) die ununterbrochene Reihe der Zeugungen den körperlichen Zusammenhang der Generationen; vor allem aber ermöglicht die Überlieferung der Kultur ein grenzenloses Fortwirken des Geistes und den dauernden Bestand seiner Werke. An dieser unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, können wir unser fliehendes Dasein befestigen. „Jedem Ver-

dienst ist eine Bahn zur Unsterblichkeit aufgetan, zu der wahren Unsterblichkeit, meine ich, wo die Tat lebt und weiter eilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte."

VII

Die Kantische Epoche (1791—1796): endgültige Abkehr vom Unsterblichkeitsglauben

Daß Schiller auf dem Wege seiner Entwicklung einmal zum konsequenten Diesseits-Optimismus gelangen und eine Zeitlang dabei verharren konnte, war nur möglich durch jene großartige Gewaltsamkeit, die seinem ganzen Wesen eigen war. Denn diese Denkart hatte zur Voraussetzung, daß er gleichsam die eine der zwei Seelen, die in seiner Brust wohnten, vollkommen unterdrückte. Eine lange Dauer dieses Zustands war unmöglich. Schillers gewaltiger Ernst und scharfer Realistenblick verwarfen bald eine Lehre, die auf geflissentliches Leugnen der Furchtbarkeit und der Leiden des Daseins gegründet war. Damit aber stellte die Gefahr sich ein, daß der Antagonismus seiner Frühzeit mit verschärfter Qual und hoffnungsloser als jemals wiederkehrte. Eine Krisis war unvermeidlich, die Schillers geistiges Leben entweder von Grund aus erneuern oder zerstören mußte.

Um diese Zeit erfolgte mit innerer Notwendigkeit die entscheidende Wendung zu Kant.

Wiederum zeigt sich, wie Schillers Art, sich Fremdes anzueignen, für ihn selbst charakteristisch ist. Körners unermüdlicher Hinweis auf die Hauptwerke Kants war jahrelang vergeblich gewesen. Instinktiv hielt Schiller sich zurück, bis seine innere Entwicklung den Punkt erreicht hatte, wo er von Kant nicht mehr Ablenkung zu fürchten, wohl aber befreiende Hilfe zu erhoffen hatte. Doch nur auf gewissen Gebieten, an die sich seine wichtigsten Lebensinteressen knüpften, war diese Hilfe vonnöten, und nur hier wurde sie fruchtbar. Vergeblich sucht man nach einer bedeutenden Einwirkung der Kantischen Erkenntnistheorie. Wie in der Unsterblichkeitslehre des jungen Schiller fast nirgends die Beweisführungen der rationalen Psychologie verwertet war, so findet sich in seinen reifen Werken auch nicht die flüchtigste Erwähnung der tiefbohrenden Kritik, durch welche Kant die angemaßte Geltung dieser Scheinwissenschaft vernichtet hatte. Nur durch Kants praktische Philosophie wird Schillers Stellung zur Unsterblichkeitsfrage beeinflußt, und wieder, wie so oft, ist der Vermittler des Gedankenfortschritts ein Problem der Kunst.

Schillers in den neunziger Jahren gefaßter Plan einer systematischen Durcharbeitung der ästhetischen Grundbegriffe entsprang seinem von jeher lebhaft empfundenen

Bedürfnis, über das eigene künstlerische Schaffen denkend klar zu werden. So erklärt es sich, daß dem Gebiet, auf welchem seine Dichterbegabung sich am ursprünglichsten und mächtigsten entfaltete, auch sein entschiedenstes wissenschaftliches Interesse galt. Unterm 16. Mai 1790 schreibt er an Körner: „Zu meinem Vergnügen ... lese ich neben einem Privatum über die Universalgeschichte noch ein Publicum über den Teil der Ästhetik, der von der Tragödie handelt.“ Bei dieser Gelegenheit erwachte in ihm, wie er selbst hinzufügt, die alte Lust zum Philosophieren. Es entstanden in den Jahren 1791—1793 die verschiedenen Abhandlungen über das Wesen der tragischen Kunst.

Für Schillers Stellung zur Unsterblichkeitsidee wurde die Beschäftigung mit diesen Fragen bedeutsam. Das Problem der Tragödie läßt sich nicht ergründen ohne tiefes Nachdenken über das Problem des Todes. Wie ist es möglich, daß Darstellung des Leidens und Sterbens uns erhebt und innerlich befreit? Irgend etwas triumphiert hier über den Tod, und es gilt, diese geheimnisvolle Macht zu deuten, die Schiller mehr als irgend einer auch im eigenen Leben gefühlt und betätigt hatte. Man vergesse nicht, daß er den Reflexionen über das Tragische sich hingab unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe des Jahres 1791. Er hatte in den

entsetzlichsten Qualen eine beispiellose Kraft und Heiterkeit des Geistes bewahrt. („Überhaupt hat dieser schreckhafte Anfall mir innerlich sehr gut getan. Ich habe dabei mehr als einmal dem Tod ins Gesicht gesehen und mein Mut ist dadurch gestärkt worden.") In den Tagen der Rekonvaleszenz las ihm Karoline von Wolzogen Stellen aus Kants Kritik der Urteilskraft vor, die auf Unsterblichkeit deuten. Sie berichtet, daß er sie „ruhig aufnahm". In seiner Antwort empfinden wir die hohe und ernste Resignation. „Dem allwaltenden Geist der Natur müssen wir uns ergeben und wirken, solange wir's vermögen."

Schillers Aufsätze über das Tragische sind Dokumente des verworrensten Übergangs. Er selbst überschätzte außerordentlich ihre Originalität. „Ich mache diese Ästhetik selbst, und darum, wie ich denke, um nichts schlechter." Er war stolz darauf, kein Buch dabei zu Hilfe zu nehmen, — „bloß Reminiszenzen und tragische Muster". Aber die Reminiszenzen waren weit zahlreicher und stärker, als er sich bewußt war. Längst überwundene Lehren kreuzen sich mit neueren und mit dem immer mächtiger werdenden Einfluß Kants. So wird z. B. ganz im Sinne der popularphilosophischen Glückseligkeitsprediger das Leiden des Tugendhaften als etwas empörend Zweckwidriges

bezeichnet (weil dadurch „nicht nur dem allgemeinen Zweck der Menschen, glücklich zu sein, sondern auch dem besondern, daß die Tugend glücklich mache, . . . widersprochen wird“), und die stoizistischen Gedankengänge der akademischen Reden tauchen wieder auf, wenn darauf hingewiesen wird, daß die Naturzweckmäßigkeit in diesem Falle einer höheren moralischen Zweckmäßigkeit aufgeopfert werde, weil nur durch den Sieg über die furchtbarsten Gegner und Versuchungen die Herrlichkeit der Tugend sich entfalte. Auch Ideen aus der Epoche des Diesseits-Optimismus klingen noch herein, so wenn Schiller die reinste Höhe tragischer Rührung dort für gegeben hält, wo „selbst die Unzufriedenheit mit dem Schicksal hinwegfällt und sich in die Ahndung oder lieber in deutliches Bewußtsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert. Dann gesellt sich zu unserm Vergnügen an moralischer Übereinstimmung die erquickende Vorstellung der vollkommensten Zweckmäßigkeit im großen Ganzen der Natur, und die scheinbare Verletzung derselben, welche uns im einzelnen Falle Schmerzen erweckte, wird bloß ein Stachel für unsre Vernunft, in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besondern Falles aufzusuchen und den einzelnen Mißlaut in der großen Harmonie aufzulösen.“

Aber Schiller war selbst ein viel zu großer Tragiker, um auf die Dauer zu verkennen, daß jede Betrachtungsweise, welche dem Leiden und Sterben den Charakter des Übels nimmt, den eigentlichen Nerv des Tragischen zerstört und die erschütternde Wirkung verweichlicht oder unerklärlich macht. Immer deutlicher tritt die Forderung hervor, daß der Dichter seinem Helden „die ganze volle Ladung des Leidens" zu geben habe. Als die zwei „Fundamentalgesetze aller tragischen Kunst" erscheinen: Darstellung der leidenden Natur und Darstellung der moralischen Selbständigkeit im Leiden. Diese moralische Selbständigkeit darf nicht das Leiden als solches verringern, darf in keiner Weise die Wirkung haben, unsre Empfindlichkeit als Sinnenwesen abzustumpfen. Sie muß also auf einer Kraft unsres Wesens beruhen, die von der Sinnlichkeit prinzipiell getrennt und dennoch unser innerstes eigenstes Selbst ist. Der Tod muß in der Tragödie als ein Übel erscheinen, dem wir zugleich unrettbar verfallen und unantastbar überlegen sind. Damit wird das Tragische zu einem Sonderfall jener größeren Gruppe von Phänomenen, die Kant unter der Bezeichnung des Erhabenen zusammengefaßt und in genialer Weise analysiert hat.

Erhaben nennen wir ein Objekt, so umschreibt Schiller

die Kantische Definition,*) „bei dessen Vorstellung unsre sinnliche Natur ihre Schranken, unsre vernünftige Natur aber ihre Überlegenheit, ihre Freiheit von Schranken fühlt; gegen das wir also physisch den kürzern ziehen, über welches wir uns aber moralisch, d. i. durch Ideen erheben. Nur als Sinnenwesen sind wir abhängig, als Vernunftwesen sind wir frei.“ Zwei Arten des Erhabenen gibt es, entsprechend der zweifachen Art unsrer Abhängigkeit von der Natur. Einiges in der Natur übersteigt die Fassungskraft unsres Anschauungs- und Erkenntnisvermögens, anderes bedroht als ungeheuer überlegene Macht unsre Existenz. Über jenes erheben wir uns, indem wir „über Naturbedingungen hinausgehen und uns mehr denken können, als wir erkennen“, über dieses, indem wir „uns über Naturbedingungen hinwegsetzen und durch unsern Willen unsrer Begierde widersprechen können“. So ergeben sich die beiden Fälle des Erhabenen der Erkenntnis und des Erhabenen des Willens, oder, wie Schiller mit wohlbedachter Änderung der Kantischen Ter-

*) In dem Aufsatz „Vom Erhabenen“, der ursprünglich (im 3. Bande der „Neuen Thalia“) mit der Abhandlung „Über das Pathetische“ ein Ganzes bildete, bei der Sammlung seiner kleineren prosaischen Schriften aber von Schiller fortgelassen wurde, weil er ihm — mit Unrecht — bloß als Paraphrase und nähere Ausführung Kantischer Ideen erschien.

minologie sich ausdrückt, des Theoretisch- und Praktisch-erhabenen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Tragische zu dem Erhabenen der zweiten Art gehört. Der Tod ist sozusagen das klassische Beispiel einer unwiderstehlichen Naturgewalt, die unsre physische Existenz bedroht. Lassen wir die Frage zunächst noch beiseite, wie wir dennoch auch dieser Macht uns überlegen fühlen können, und wenden wir zunächst einige spezielle Bestimmungen des Erhabenheitsbegriffs auf das Tragische an. Der erhabene Gegenstand muß, wie wir sahen, furchtbar sein; unsre natürlichen Kräfte müssen bei dem Versuch der Gegenwehr versagen. Aber er darf im gegebenen Fall nicht wirklich Furcht erregen, denn Furcht ist „ein Zustand des Leidens und der Gewalt", während wir im Gefühl des Erhabenen gerade unsrer Freiheit auf eigentümliche Weise inne werden. Die Vereinigung dieser beiden Erfordernisse ist dadurch möglich, daß schon der Anblick oder die bloße Vorstellung des Furchtbaren „den Erhaltungstrieb in Bewegung bringt". Der Schauer, das Gefühl der Bangigkeit, welche dadurch erweckt werden, sind keineswegs nur Spielerei, sondern der Anfang wirklichen Leidens. Noch näher darf die Gefahr uns freilich nicht auf den Leib rücken, sonst würden wir völlig betäubt und über-

wältigt und zum Empfinden unsrer Überlegenheit wie zur ästhetischen Betrachtungsweise gleich unfähig werden. Wir müssen uns also, wie Schiller sagt, in Sicherheit befinden, wenn das Furchtbare uns gefallen soll.

Jedoch, diese Forderung scheint bedenklich und am bedenklichsten in dem besonderen Fall, der sich im Phänomen des Tragischen verwirklicht. Es gibt eine ganze Reihe von Unglücksfällen und Gefahren, vor denen der Mensch sich niemals sicher wissen kann. Das eklatanteste Beispiel ist der Tod: „Hier ist gar kein physischer Grund der Beruhigung vorhanden; und wenn wir uns das Schicksal in seiner Furchtbarkeit denken, so müssen wir uns zugleich denken, daß wir derselben nichts weniger als entzogen sind.“ Dennoch kann auch der Tod das Gefühl des Erhabenen auslösen; gerade in der Erklärung dieser Möglichkeit besteht ja das Problem der Tragödie.

Man muß, um diesen Tatsachen gerecht zu werden, eine wichtige Unterscheidung machen. Es gibt einen zweifachen Grund der Sicherheit. Die äußere physische Sicherheit, die wir nur vor solchen Übeln haben können, denen zu entfliehen in unserm physischen Vermögen steht. Außerdem aber die moralische Sicherheit solchen Übeln gegenüber, wie der Tod eines ist, „denen wir auf natürlichem Weg nicht zu widerstehen, noch auszuweichen imstande

sind.“ Diese moralische Sicherheit setzt freilich einen Gemütszustand voraus, der nicht bei allen Subjekten sich findet. Denn sie enthält keinen unmittelbaren Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit, sondern gewährt diese Beruhigung nur mittelbar, durch Ideen der Vernunft. „Wir sehen das Furchtbare ohne Furcht an, weil wir uns der Macht desselben über uns als Naturwesen entweder durch das Bewußtsein unsrer Unschuld oder durch den Gedanken an die Unzerstörbarkeit unsers Wesens entzogen fühlen.“ Die Moral allein vermag uns diese „moralische Sicherheit“ nicht zu gewähren, denn sie enthält nur unbedingte Forderungen, ohne sich darum zu kümmern, wie es uns bei deren Befolgung ergehen möge. Hier ist vielmehr der Punkt, wo die Religion ihre eigentliche Bedeutung und Aufgabe hat, denn sie ist es, die „zwischen den Forderungen der Vernunft und dem Anliegen der Sinnlichkeit eine Aussöhnung, eine Übereinkunft zu stiften sucht. Der Tod ist, wie gesagt, eines jener allgemeinen und unentrinnbaren Übel, denen gegenüber es nur moralische Sicherheit gibt. Die lebhafte Vorstellung all seiner Schrecken, verbunden mit der Gewißheit, ihm nicht entfliehen zu können, würde bei den meisten Menschen, die weit mehr Sinnenwesen als Vernunftwesen sind, jenen Grad innerer Ruhe, ohne den

ein ästhetisches Urteil unmöglich ist, nicht aufkommen lassen, „wenn nicht der Vernunftglaube an eine Unsterblichkeit, auch noch selbst für die Sinnlichkeit eine leidliche Auskunft wüßte."

Schiller fühlt jedoch gleich die Notwendigkeit, einem verhängnisvollen Mißverständnis vorzubeugen. „Man muß dies nicht so verstehen, als ob die Vorstellung des Todes, wenn sie mit Erhabenheit verbunden ist, diese Erhabenheit durch die Idee der Unsterblichkeit erhielte." Das Erhabene kommt vielmehr, wie mit aller Entschiedenheit festzuhalten ist, nur dadurch zustande, daß die Sinnlichkeit bedroht und geängstigt wird, aber in der Vernunft eine Gegenmacht ersteht. Käme es dahin, daß wir schon als Sinnenwesen uns vollkommen beruhigt und geborgen fühlen, die Vernunft also gar keinen Anlaß hätte, in entscheidende Funktion zu treten, so würde das (jetzt nicht mehr furchtbare) Objekt niemals den Eindruck der Erhabenheit machen können. Mithin ist die Idee der Unsterblichkeit allerdings ein unentbehrliches Ingrediens, doch es darf nur in mäßiger Dosis beigemischt sein. „Diejenige Idee der Unsterblichkeit also, wobei die Sicherheit gewissermaßen noch ihre Rechnung findet (wie sie in allen positiven Religionen aufgestellt ist), kann gar nichts dazu beitragen, die Vorstellung des Todes zu einem erhabenen

Gegenstand zu machen. Vielmehr muß diese Idee nur gleichsam im Hintergrunde stehen, um bloß der Sinnlichkeit zu Hilfe zu kommen, wenn diese sich allen Schrecknissen der Zernichtung trost- und wehrlos bloßgestellt fühlte und unter diesem heftigen Angriff zu erliegen drohte. Wird diese Idee der Unsterblichkeit aber die herrschende im Gemüt, so verliert der Tod das Furchtbare und das Erhabene verschwindet."

Wir sind also vom Problem der Tragödie aus zu einer ganz eigentümlichen Fixierung der Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens gelangt. Daß es sich dabei um einen Kompromiß- und Übergangsstandpunkt handelt, ist auf den ersten Blick erkennbar. Es ist ein Geltenlassen mit Vorbehalt, ein Nichtentbehrenkönnen bei unverhohlener Abneigung. Die Idee der Unsterblichkeit wird noch nicht völlig ausgeschaltet, aber die Zulässigkeit ihres Einflusses durch eine ziemlich verschwommene Bestimmung auf ein Minimum eingeschränkt. Um sie auch aus dieser letzten Position zu vertreiben, bedarf es nur eines einzigen naheliegenden Denkfortschritts, — einer schärferen Durchbildung der Lehre, daß es gerade vor den allgemeinsten und furchtbarsten Gefahren, die den Menschen bedrohen, nur „moralische Sicherheit" gibt. Bisher war dieser Gedanke durch eine Inkonsequenz getrübt. Auch der Sinnlichkeit

hatte Schiller ein gewisses Anrecht auf Beruhigung zugestanden; gerade das war es ja, was die Unsterblichkeitsidee zu leisten hatte. Diese letzte Halbheit galt es, zu überwinden und mit unverhüllter Schroffheit den Schnitt zwischen Vernunft- und Sinnenwelt zu vollziehen. Daß wir vor dem Tode (und allen Übeln ähnlicher Art) nur „moralische Sicherheit" haben, das bedeutet, richtig erfaßt: für den sinnlichen Teil unsres Wesens gibt es in diesen Fällen überhaupt keinen Beruhigungsgrund (oder nur unreife Schwäche und Verlogenheit kann einen solchen konstruieren); unser ganzes Heil besteht vielmehr in der Fähigkeit, unter Verzicht auf jegliche Beschwichtigung und Beschönigung dieser Art auf unser intelligibles Selbst uns zu besinnen und in das Reich des Ideals, in die „heilige Freiheit der Geister" zu flüchten. Jetzt erst erscheint das Erhabene in seiner ganzen Größe und Reinheit und wird aus einer bloßen ästhetischen Kategorie zum bestimmenden Prinzip einer Weltanschauung. Erhabene Gesinnung, erhabene Grundstimmung ist das Höchste, was wir erreichen können, die einzige Art der Lebensauffassung und -gestaltung, bei welcher Wert und Würde des eigentümlich Menschlichen ungetrübt und triumphierend hervortritt. Als die zwei „Führer des Lebens" hat Schiller den Genius des Schönen und des

Erhabenen besungen. Aber jener, dessen Gebiet nur die Sinnenwelt ist, begleitet uns nur bis an die Kluft, „wo an der Ewigkeit Meer schaudernd der Sterbliche steht."

Hier empfängt dich entschlossen und ernst und schweigend der andre,
Trägt mit gigantischem Arm über die Tiefe dich hin.

Das hinreißend herrliche Dokument dieser Lehren ist der Aufsatz „Über das Erhabene", welcher zuerst 1801 in den Kleinen Prosaischen Schriften erschien, aber wohl zwischen 1795 und 1796 geschrieben ist. Mit Recht hat man gesagt, daß diese Abhandlung unter den philosophischen Schriften vielleicht der reinste Schiller ist, die vollkommenste Einheit philosophischer Überzeugung und persönlicher Lebensanschauung. Mit genialer Sicherheit des Aufbaus und vollendeter Darstellungskunst, völlig befreit von den pedantischen Formeln Kantischer Schulphilosophie, wird hier verkündigt, was aus dem lebenslangen Ringen einer heroischen Natur als reifste Frucht hervorging.

Wir sahen Schillers Entwicklung von Anfang an bestimmt durch jenen Antagonismus zwischen der unbestechlichen Wahrhaftigkeit, die ihn zur pessimistischen Weltbetrachtung führte, und dem Bedürfnis nach innerem Aufschwung, der ihn bei dieser nicht verharren ließ. Aus diesem Antagonismus gingen nacheinander die unver-

mittelten Widersprüche seiner Jugendphilosophie, die Unentschiedenheit der Skepsis, das Wagnis eines radikalen Optimismus hervor. Mit diesen Wandlungen verschob sich auch die Stellung zum Unsterblichkeitsglauben, der seinen Anhängern den eigentümlichen Vorteil gewährt, sie, was die pessimistische Beurteilung der Erfahrungswelt betrifft, von allen Schranken zu befreien, weil er eine jenseitige Welt als Zuflucht des Menschen und Rechtfertigung der Gottheit bereit hält. Diesen Vorteil, durch welchen die Unsterblichkeitsidee der ganzen Aufklärungsphilosophie unentbehrlich war, gewährt nun, freilich auf völlig andere Weise, der Dualismus der Kantischen Ethik, in deren Tiefe die Wurzeln von Schillers eigenartiger und grandioser Lehre ruhen. Durch die Trennung zwischen empirischer und intelligibler Welt, denen beiden der Mensch gleichermaßen angehört, jener als abhängiges, in unzerreißbare Zusammenhänge verflochtenes Sinnenwesen, dieser als freier Schöpfer moralischer Werte kraft unmittelbarer Kausalität der Vernunft, — durch diese Trennung wurde der tiefste Konflikt in Schillers Wesen seines Stachels beraubt. Denn nunmehr zeigte sich die Möglichkeit, das Dasein ohne Widerspruch zugleich pessimistisch und optimistisch zu betrachten, d. h. den niederdrückenden Eindruck der Erfahrungswirklichkeit in

nichts zu beschönigen oder zu fälschen und dennoch auf Grund einer ebenso unbestreitbaren Wirklichkeit (also ohne Zuhilfenahme der Gottes- und Jenseitsvorstellung) dem Bedürfnis nach innerer Erhebung Genüge zu tun.

Hier ist der eigentliche Quell der erleuchtenden und erlösenden Wirkung, die Kant auf Schillers Denken übte.

Denn nunmehr durfte Schiller seinen pessimistischen Reflexionen und Stimmungen die Zügel schießen lassen, ohne daß die Schwungkraft seines Geistes darunter litt. Dieser rettete sich ins intelligible Reich der Freiheit, das doch wiederum nur unsre eigene Welt, von einer andern Seite betrachtet, ist und kein imaginäres, sondern wahres und wesenhaftes Sein enthält. Der beängstigende Widerspruch der Werturteile war aufgehoben, seit sich zeigte, daß sie auf zwei verschiedene Wirklichkeiten sich beziehen, in denen beiden der Mensch kraft seiner Doppelnatur ein unveräußerliches Bürgerrecht besitzt.

Jetzt erst, nachdem er sich mit ungehemmter Macht hervorwagt, zeigt sich die ganze Tiefe und Leidenschaftlichkeit des Schillerschen Pessimismus. Mit einer Art wilder Freude malt er die Sinnenwelt, das Schicksal der Einzelnen wie das geschichtliche Leben der Völker in den düstersten Farben. Jeder Versuch wird aufgegeben, die Erfahrungswelt zu e r k l ä r e n, vielmehr ihre Unbegreiflich-

keit selbst zum Standpunkt der Beurteilung gemacht. „Eben der Umstand, daß die Natur, im großen angesehen, aller Regeln, die wir durch den Verstand ihr vorschreiben, spottet, daß sie auf ihrem eigenwilligen freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in einem Untergange mit sich fortreißt, daß sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme faßt und zerschmettert, daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Torheit oft jahrhundertelang baut — mit einem Wort: dieser Abfall der Natur im großen von den Erkenntnisregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären, und von ihrem Reiche gelten zu lassen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben." Ein unüberbrückbarer Abgrund klafft zwischen beiden Sphären: „Alle wohlgemeinte Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt fordert, mit dem, was die wirkliche leistet, in Übereinstimmung

zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrungen widerlegt." Darum findet Schiller nun nichts schwächlicher und verächtlicher als jenes Verhüllen und optimistische Beschönigen der harten Wirklichkeit, auf welches er selbst gleich den übrigen Philosophen der Aufklärung so viel geistige Kraft verschwendet hatte. „Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das ernste Antlitz der Notwendigkeit einen Schleier wirft und, um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein und Wohlverhalten lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirne zeige sich uns das böse Verhängnis. Nicht in der Unwissenheit der uns umlagernden Gefahren — denn diese muß doch endlich aufhören — nur in der Bekanntschaft derselben ist Heil für uns."

Im Rahmen dieser Weltanschauung hat der Unsterblichkeitsglaube keine Stätte mehr. Denn dieser Glaube erwächst im 18. Jahrhundert aus dem Bedürfnis, durch eine umfassende Harmonie in die Gesamtheit des Daseins Vernünftigkeit und Übereinstimmung zu bringen: das Jenseits ist nicht nur Fortsetzung des Erdenlebens, sondern wirkliche Ergänzung. Die erhabene Geistesverfassung charakterisiert jedoch, wie wir wissen, gerade der

totale Wegfall dieses Bedürfnisses, Sinn und Vernunft in der empirischen Welt zu entdecken. Vielmehr erstrahlt das Reich des Intelligibeln (wie einst dem Gläubigen das Himmelreich) in um so hellerem Glanze, je schonungsloser das Elend und der Widersinn der Sinnenwelt enthüllt wird. „Was dem Reisenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der physischen Schöpfung so anziehend macht, eben das eröffnet einem begeisterungsfähigen Gemüt selbst in der bedenklichen Anarchie der moralischen Welt, die Quelle eines ganz eignen Vergnügens. Wer freilich die große Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulösen, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint und bei weitem in den mehrsten Fällen Verdienst und Glück miteinander im Widerspruch stehen. Er will haben, daß in dem großen Weltlauf alles wie in einer guten Wirtschaft geordnet sei, und vermißt er, wie es wohl nicht anders sein kann, diese Gesetzmäßigkeit, so bleibt ihm nichts anders übrig, als von einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene schuldig bleibt. Wenn er es hin-

gegen gutwillig aufgibt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter die Einheit der Erkenntnis bringen zu wollen, so gewinnt er von einer andern Seite reichlich, was er von dieser verliert."

Es ist wichtig, zu bemerken, wie Schillers jetzige Einschätzung des Jenseitsglaubens mit strenger Folgerichtigkeit aus seiner früheren Beurteilung hervorgeht. Die durch Schillers Auffassung des Erhabenen anfangs gebilligte, ja geforderte Leistung der Unsterblichkeitsidee bestand, wie wir wissen, darin, daß sie einen Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit enthielt. Eine berühmte Stelle im vierundzwanzigsten der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen zeigt die inzwischen vollzogene Änderung des Standpunkts: die Funktion der Unsterblichkeitsidee bleibt die gleiche, aber jegliche Berechtigung wird ihr entzogen. Denn eines solchen „Beruhigungsgrundes" bedarf nur, wer sein sinnliches Ich und dessen Glückseligkeit so hoch schätzt, daß er es gleichsam ins Unendliche erstrecken möchte. Das lebhafte Hervortreten dieses Wunsches ist nach Schiller charakteristisch für einen ganz bestimmten Wendepunkt der menschlichen Geistesentwicklung, deren Stationen die Ästhetischen Briefe in großen und kühnen Bildern festzuhalten streben. Es handelt sich um den Moment, wo der aus ursprünglicher

Roheit erwachende Mensch die Macht der Vernunft allmählich zu empfinden anfängt. Diese Macht äußert sich, wie Schiller ganz im Kantischen Sinne lehrt, jederzeit als „Foderung des Absoluten“, und, richtig verstanden, führt sie den Menschen dazu, das Physische, welches in keinem seiner Zustände jener Forderung zu genügen vermag, ganz und gar zu verlassen und zu Ideen aufzusteigen. Der verworrene Zustand aber, in welchem der Mensch eben erst aus der Enge einer rein sinnlichen Existenz emporstrebt, führt eine unvermeidliche „Mißdeutung“ herbei: der gebieterische Antrieb der Vernunft wird auf das *physische* Leben bezogen und stürzt den Menschen, statt ihn unabhängig zu machen, in die furchtbarste Knechtschaft. „Mitten in seiner Tierheit überrascht ihn der Trieb zum Absoluten — und da in diesem dumpfen Zustande alle seine Bestrebungen bloß auf das Materielle und Zeitliche gehen und bloß auf sein Individuum sich begrenzen, so wird er durch jene Forderung bloß veranlaßt, sein Individuum, anstatt von demselben zu abstrahieren, ins Endlose auszudehnen, anstatt nach Form, nach einem unversiegenden Stoff, anstatt nach dem Unveränderlichen, nach einer ewig dauernden Veränderung und nach einer absoluten Versicherung seines zeitlichen Daseins zu streben.“ Ein solches Verabsolutieren des sinnlichen Ich liegt allen

„unbedingten Glückseligkeitssystemen“ zugrunde, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstand haben. „Eine grenzenlose Dauer des Daseins und Wohlseins, bloß um des Daseins und Wohlseins willen, ist bloß ein Ideal der Begierde, mithin eine Foderung, die nur von einer ins Absolute strebenden Tierheit kann aufgeworfen werden.“ An einer späteren Stelle des gleichen Briefes bestimmt Schiller die Entwicklungsepoche, welcher (im individuellen, wie im sozialen Leben) dieses „Ideal der Begierde“ angehört, prägnanter dahin, daß in ihr der Mensch nicht mehr ein vernunftloses, sondern ein vernünftiges Tier sei. Tier aber ist er noch immer, denn noch ist das einzige, in ihm gewalthabende Prinzip ein materielles und er, wenigstens seiner letzten Tendenz nach, ein sinnliches Wesen. Auf der Höhe seines eigentlichen Menschseins, wo die Natur ihn nicht ausschließend und die Vernunft ihn nicht bedingt beherrscht, ist der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit bedeutungslos geworden.

Man erwäge, um die Strenge und Reinheit dieser Anschauung zu würdigen, daß sogar Kant, aus dessen ethischen Prinzipien sie gefolgert ist, auf wunderlichen Umwegen den kritisch zerstörten Unsterblichkeitsglauben

wieder in sein System hineinzuretten sucht. In dem Begriff des „höchsten Gutes“, welcher nach Kant ein notwendiges Objekt der reinen praktischen Vernunft ist, erneuert sich, wenn auch von Vorbehalten allseitig eingezäunt, die alte Verbindung von Tugend und Glückseligkeit: wie das „Postulat“ persönlicher Unsterblichkeit darauf gestützt wird, daß ohne sie der zur sittlichen Vervollkommnung notwendige unendliche Progressus nicht möglich sei, so wird das Dasein Gottes mit der Begründung gefordert, daß nur ein von der Natur verschiedenes, mit Verstand und Willen begabtes Wesen, das zugleich Urheber der gesamten Natur ist, die ihrem Wesen nach völlig getrennten Reihen zu verknüpfen und die verlangte „genaue Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit“ herbeizuführen vermöge. In Schillers Abhandlung Über naive und sentimentalische Dichtung findet sich eine Stelle, die zwar Kants Namen nicht nennt, wohl aber auf die mit dem strengen Geist der kritischen Ethik so wenig vereinbare Postulatenlehre paßt. Als einer der typischen Züge des „Realisten“ wird aufgeführt: „in Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden, wenn er diese gleich nicht zur Bedingung des sittlichen Handelns macht; auch in seiner Religion vergißt

er seinen Vorteil nicht gern, nur daß er denselben in dem Ideale des höchsten Guts veredelt und heiligt."

Die Würdigung der Unsterblichkeitsidee in den Briefen über ästhetische Erziehung wurzelt in einem Gedanken, der schon in der letzten vorkantischen Epoche deutlich ausgeprägt war, obwohl die historische Beziehung noch nicht prägnant genug hervortrat: der Glaube an ein künftiges Leben entspringt mit Notwendigkeit einer bestimmten Stufe menschlicher Entwicklung, aber diese Stufe selbst (und damit alles, was zu ihr gehört) ist dazu bestimmt, durch höhere Formen der geistig-sittlichen Kultur abgelöst und überwunden zu werden. Gegen die spezielle Formulierung dieses Gedankens in den Ästhetischen Briefen läßt sich einwenden, daß die dort gegebene Skizze des menschlichen Entwicklungsprozesses überhaupt weit eher eine großartige aprioristische Konstruktion, als ein irgendwie (selbst wenn man nur die allgemeinsten typischen Linien ins Auge faßt) zutreffendes Abbild des wirklich beobachteten Verlaufs der Dinge ist. Der unvergleichliche Wert dieser Konstruktion bleibt darum doch bestehen; sie gibt nicht Geschichte, sondern Pädagogik größten Stils, und was an ästhetischen Grundlehren aus ihr gefolgert wird, beruht nicht auf der Konstanz der historischen, sondern der psychischen Gesetze. Für die Weite des Schiller-

schen Geistes ist jedoch charakteristisch, daß gelegentlich noch eine ganz andere Auffassung der entwicklungsgeschichtlichen Funktion des Unsterblichkeitsglaubens auftaucht, deren Tragweite freilich mehr angedeutet, als deutlich mit all ihren Konsequenzen entwickelt wird. Diese Darstellung findet sich in der Abhandlung über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten, die 1796 in den Horen erschien, aber auf ältere Konzeptionen zurückgeht; sie ist die wenig veränderte, aber erheblich verkürzte Wiederholung des Briefes an den Herzog von Augustenburg vom 3. Dezember 1793. Den Ausgangspunkt bildet die von Leibniz am tiefsten begründete, von der Aufklärungsphilosophie häufig aufgegriffene Lehre von der vollkommenen Harmonie zwischen dem Reich der Natur und der Gnade, der physischen und der sittlichen Welt. Als versprengtes Überbleibsel aus Schillers optimistischer Epoche erhalten sich diese Gedanken in den philosophischen Entwürfen seiner Übergangszeit. „Nun sind aber“, wird mit Emphase betont, „beide Weltordnungen, die physische, worin Kräfte, und die moralische, worin Gesetze regieren, so genau aufeinander berechnet und so innig miteinander verwebt, daß Handlungen, die ihrer Form nach moralisch zweckmäßig sind, durch ihren Inhalt zugleich eine physische Zweckmäßigkeit in sich schließen. . . Die Ordnung der Natur ist also von der

Sittlichkeit unsrer Gesinnungen abhängig gemacht, und wir können gegen die moralische Welt nicht verstoßen, ohne zugleich in der physischen eine Verwirrung anzurichten." Bestünde wirklich der Zusammenhang, den diese Sätze behaupten, so wäre die Sicherheit des Naturverlaufs abhängig von einer so seltenen und schwankenden Erscheinung, wie das sittliche Handeln des Menschen es ist. „Wenn wir uns bei diesem Bewußtsein unsrer Unzuverlässigkeit erinnern, daß das Gebäude der Natur durch jeden unsrer moralischen Fehltritte leidet, ... so würde es die frevelhafteste Verwegenheit sein, das Beste der Welt auf dieses Ohngefähr unsrer Tugend ankommen zu lassen." Es muß also dafür gesorgt werden, daß wenigstens das äußere Verhalten der Menschen (auf welche es „vor dem physischen Forum und im Plan der Natur" allein ankommt) den Moralgeboten nicht widerspricht, mag immerhin (wegen der mangelnden moralischen Gesinnung) ein sittlicher Wert im eigentlichen Sinn ihm auch versagt sein. Anders ausgedrückt lautet diese wichtige Konsequenz, deren Richtigkeit und Bedeutung von der Geltung der metaphysischen Prämissen völlig unabhängig ist: „Je zufälliger unsre Moralität ist, desto notwendiger ist es, Vorkehrungen für die Legalität zu treffen." Hier liegt nach Schiller eine gemeinsame Aufgabe der Religion

und des ästhetischen Geschmacks, so verschieden ihre Funktionen auch sonst sein mögen. Sie haben beide das Verdienst, „dem Effekt, wenngleich nicht dem inneren Wert nach, zu einem Surrogat der wahren Tugend zu dienen und die Legalität da zu sichern, wo die Moralität nicht zu hoffen ist“. Die Kultur des Geschmacks nämlich erzeugt ästhetische Sitten: unsittliches Betragen wird als unschön vermieden, so daß wir dahin kommen, „auch ohne eine wahrhaft sittliche Gesinnung also zu handeln, wie eine sittliche Gesinnung es würde mit sich gebracht haben.“ Die Religion aber wirkt durch den Hinweis auf jenseitige Strafen und Belohnungen: auch hier wird durch moralisch indifferente oder sogar bedenkliche Motive ein Verhalten hervorgebracht, das wenigstens äußerlich mit dem Sittengesetz übereinstimmt. Man sieht, das Resultat der metaphysischen Erörterung ist der höchst nüchterne Gedanke, der im 18. Jahrhundert so oft, am eindringlichsten von Shaftesbury und Voltaire, ausgesprochen wurde, selten ohne verächtliche Seitenblicke auf den „Pöbel“. Die Bedeutung des Jenseitsglaubens ist vorwiegend sozialpädagogischer Art. Er ist ein Zuchtmittel, um dort, wo freie Sittlichkeit nicht zu erwarten ist, Respekt vor dem Gesetze zu erzwingen und wenigstens der schlimmsten Anarchie zu steuern. Aber wie mild und

human wird diese Einsicht bei Schiller formuliert! „Obgleich derjenige im Range der Geister unstreitig eine höhere Stelle bekleiden würde, der weder die Reize der Schönheit noch die Aussichten auf eine Unsterblichkeit nötig hätte, um sich bei allen Vorfällen der Vernunft gemäß zu betragen, so nötigen doch die bekannten Schranken der Menschheit selbst den rigidesten Ethiker, von der Strenge seines Systems in der Anwendung etwas nachzulassen, ob er demselben gleich in der Theorie nichts vergeben darf, und das Wohl des Menschengeschlechts, das durch unsre zufällige Tugend gar übel besorgt sein würde, noch zur Sicherheit an den beiden starken Ankern der Religion und des Geschmacks zu befestigen.“ An dieser Stelle endigt die Abhandlung; der Brief an den Augustenburger jedoch enthält noch eine Reihe wertvoller Ausführungen, welche gerade für Schillers Stellung zum Unsterblichkeitsproblem bedeutsam sind und deutlich den Übergang zwischen den beiden oben dargelegten Fassungen der Lehre vom Erhabenen erkennen lassen. „Und zwar scheinen sich beide,“ fährt das erwähnte Schreiben fort, „wenn ich anders meinen Erfahrungen trauen darf, in den Menschen und das Menschengeschlecht so zu teilen, daß die Religion demjenigen ihre Arme öffnet, an dem die Schönheit verloren ist. Da nämlich, wo keine ästhetische

Kultur den innern Sinn aufgeschlossen und den äußern beruhigt hat, und die edleren Bedürfnisse des Verstandes und Herzens die gemeinen Bedürfnisse der Sinne noch nicht eingeschränkt haben, oder in Lagen, wo auch die größte Verfeinerung des Geschmacks den sinnlichen Trieb nicht verhindern kann, auf eine materielle Befriedigung zu dringen — da ist es die Religion, die auch dem sinnlichen Trieb noch ein Objekt anweist, und ihm für die Opfer, die er der Tugend zu bringen hat, hier oder dort eine Entschädigung zusichert." Es gibt nach Schiller einen wichtigen Fall, wo alle ästhetische Kultur versagt. Niemals geht sie so weit, „daß sie den Naturtrieb auch da zurückweisen könnte, wo er sich für Leben und Dasein wehrt". Denn das Gefühl für das Schöne ist „ein zur Hälfte sinnliches Vermögen"; somit vermag es sich nicht zu behaupten, wenn die Existenz der Sinnenwelt selbst in Frage steht. Hier ist vielmehr jene totale Revolution der Denkart erforderlich, die aus der Lehre vom Erhabenen uns bekannt ist, ein „Sprung vom Bedingten ins Unbedingte hinüber und eine völlige Verzichtleistung auf alles, was an uns der Materie gehört und unter Naturbedingungen steht." „Da nun zu dieser Gemütsoperation eine Kraft erfordert wird, deren nur die wenigsten Menschen, und diese wenigen

auch nur in ihren glücklichsten Momenten fähig sind, so werden wir wohl tun, für diesen äußersten Fall Religionsideen in Bereitschaft zu halten, um dem unabweisbaren Lebenstrieb in einer andern Ordnung der Dinge eine Befriedigung versichern zu können."

VIII
Das letzte Jahrzehnt (1796—1805)

Wie seine philosophische Arbeit überhaupt, so ist auch Schillers Denken über die Unsterblichkeit Mitte der neunziger Jahre abgeschlossen. Damals erfolgte unter Goethes Einfluß die endgültige Rückkehr zur Kunst, und mehr und mehr verwandelte sich der Hang zu abstrakter Grübelei, der ihn so manches Jahr im Bann gehalten hatte, in wachsende Abneigung gegen jede Art von theoretischer Spekulation. „So viel ist indes gewiß, der Dichter ist der einzig wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karikatur gegen ihn.“ Wer, ganz erfüllt vom Drang nach künstlerischem Schaffen, derartige Sätze niederschreibt, wird wenig Lust verspüren, die Resultate früherer Denkarbeit sorgsam zu revidieren.

Noch einmal tritt — im Briefwechsel mit Goethe, wo Fragen dieser Art fast nie verhandelt werden — die gewonnene Auffassung des Jenseitsglaubens scharf hervor. Im Zusammenhang mit der tiefdringenden Analyse von Wilhelm Meisters Lehrjahren schreibt Schiller unterm

9. Juli 1796: „Innerhalb der ästhetischen Geistesstimmung regt sich kein Bedürfnis nach jenen Trostgründen, die aus der Spekulation geschöpft werden müssen; sie hat Selbständigkeit, Unendlichkeit in sich; nur wenn sich das Sinnliche und das Moralische im Menschen feindlich entgegenstreben, muß bei der reinen Vernunft Hilfe gesucht werden. Die gesunde und schöne Natur braucht, wie Sie selbst sagen, keine Moral, kein Naturrecht, keine politische Metaphysik: Sie hätten ebensogut auch hinzusetzen können, sie braucht keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten. Jene drei Punkte, um die zuletzt alle Spekulation sich dreht, geben einem sinnlich ausgebildeten Gemüt zwar Stoff zu einem poetischen Spiel, aber sie können nie zu ernstlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen werden.“ Hier haben wir, aufs präziseste formuliert, den schon bekannten Standpunkt der vorausgehenden philosophischen Schriften: die Unsterblichkeit als Provisorium, als Notbehelf des Menschen, der zur harmonischen Entfaltung seines Wesens nicht gelangt ist. Doch während diese Harmonie sonst eher als Siegespreis eines Kampfes, als Krönung eines Entwicklungsprozesses erschien, wird jetzt nachdrücklicher betont, daß sie unmittelbar der „gesunden und schönen Natur“ entspringt, sofern

diese nur nicht entzweit und aus dem Gleichgewicht gebracht ist. Man fühlt die Nähe Goethes und jene Stimmung, aus der die Reflexionen über das Wesen des Genies in der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung hervorgingen. Zudem werden jetzt entschiedener als bisher sämtliche großen metaphysischen Grundbegriffe in den gleichen Zusammenhang einbezogen. Selbst die Gottheit zählt nicht mehr zu den „ernstlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen". Ein Motiv aus der Epoche des Diesseitsoptimismus wird mit veränderter Begründung wiederholt. Damals hieß es wie jetzt: die gereifte Anschauung findet nirgends Anlaß, über das Diesseits hinauszugehen. Aber die Fortsetzung lautet nun nicht mehr: weil die Welt rings um uns her vollkommen ist; sondern vielmehr: weil wir vollkommen werden und in uns selbst den Zwiespalt überwinden können, aus dem allein das „Bedürfnis nach jenen Trostgründen, die aus der Spekulation geschöpft werden müssen", erwächst.

Es bleibt also dabei: die Frage nach einem künftigen Dasein spielt in der Gedankenwelt Schillers keine Rolle mehr. Weder der Reiz des wissenschaftlichen Problems, noch die Gewalt des sittlich-religiösen Glaubenssatzes geht von ihr aus. Sie bedeutet nichts weiter als eine bloße Möglichkeit, an die kein tieferes Interesse mehr geknüpft

ist, und was zugunsten dieser Möglichkeit an Gründen beigebracht werden kann, steht auf gar schwachen Füßen. Mit gutmütigem Spott gedenken die sonst so schonungslos zupackenden Xenien der philosophischen Lehrer, deren zuversichtlicher Vortrag auf Schiller in seiner Jugend so tiefen Eindruck gemacht hatte. So wird bei einer Fahrt in die Unterwelt Moses Mendelssohns Schatten beschworen.

Ja, du siehst mich unsterblich! „Das hast du uns ja in dem Phädon
Längst bewiesen!" — Mein Freund, freue dich, daß du es siehst!

Alle Versuche, das Sterben als sanften Übergang von einer Lebensform zur andern hinzustellen, sind vergeblich; nicht nur die Philosophie, auch die Kunst versucht umsonst, das Grauen der Vernichtung mit einem Glanz von Schönheit zu verschleiern. Auch dieser Gedanke wird epigrammatisch ausgeprägt.

Der Genius mit der umgekehrten Fackel.

Lieblich sieht er zwar aus mit seiner erloschenen Fackel;
Aber, ihr Herren, der Tod ist so ästhetisch doch nicht!

Die Basreliefs.

Seht, was versucht nicht der Mensch, mit dem Tod zu versöhnen das Leben!
Nimmer gelingt's — ach, sie sind schrecklich und ewig getrennt.

Nur noch in einer Bedeutung, die in dem letzten Satz der oben zitierten Briefstelle aufs klarste ausgedrückt ist, verwendet Schiller auch in dem letzten Jahrzehnt

seines Lebens die Unsterblichkeitsidee: als „Stoff zu poetischem Spiel“.

Der Eifer kurzsichtiger Kommentatoren hat freilich solche Beziehungen weit öfter herausgelesen, als sie tatsächlich vorhanden sind. Alle Stellen, wo Schiller vom Reich der Freiheit und des Ideales redet und mit echt Kantischem Dualismus den Gegensatz des Intelligibeln zur Erfahrungswelt hervorhebt, sind gelegentlich als Anspielungen auf das Jenseits aufgefaßt worden. Das Gedicht „Das Ideal und das Leben“ deutete man bei seinem Erscheinen fast allgemein auf den Zustand nach dem Tode, so daß Schiller, wie wir aus einem Brief an Wilhelm v. Humboldt (vom 29. November 1795) wissen, sich eine Zeitlang mit der Absicht trug, zur Erläuterung seines Werkes „ein paar Worte ins Publikum hinein zu sprechen“. Schließlich aber begnügte er sich mit der Änderung des Titels, der ursprünglich „Das Reich der Schatten“ gelautet hatte.*) Entschuldbarer als dieses grobe Mißverständnis scheint es, wenn die bekannte Stelle in den „Worten des Wahns“

Nicht dem Guten gehöret die Erde;
Er ist ein Fremdling, er wandert aus
Und suchet ein unvergänglich Haus —

*) Auch abgesehen von dieser ersten Fassung des Titels waren einige Wendungen geeignet, jener irrigen Interpretation Vorschub zu leisten. So z. B. „Wollt ihr schon auf Erden Göttern gleichen“ u. dgl.

zuweilen auf das Jenseits gedeutet wird. Doch diese Auffassung ist wie im vorigen Fall vollkommen falsch. Nicht um den Übergang in eine andre Art von äußerer Welt handelt es sich, sondern um jenes Reich des „Schönen und Wahren", von dem es am Schlusse ausdrücklich heißt:

> Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
> Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

Das wunderliche Bild des „Auswanderns" scheint allerdings das Verlassen der Erde, den leiblichen Tod anzudeuten. Doch schon „Das Ideal und das Leben" bietet eine Fülle von Beispielen dafür, daß Schiller von jener entscheidenden Umkehr des Willens, die uns dem Zwang der Sinnenwelt dauernd entrückt, mit Vorliebe in Wendungen spricht, die sonst nur vom körperlichen Sterben gebraucht zu werden pflegen. Um diese Eigenart Schillers und seine eigentliche Meinung deutlich zu machen, sei noch eine Stelle aus dem Aufsatz „Über das Erhabene" angeführt. „Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Außenwerke ersteigt, auf die er (der Mensch) seine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten, wo es kein andres Mittel gibt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen, und kein andres Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch

eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesse, ehe noch eine physische Macht es tut, sich moralisch zu entleiben." Schiller bezeichnet also diese totale Revolution unsrer Gesinnung geradezu als eine Art Selbstmord und geht gelegentlich sogar so weit, diese moralische Selbstentleibung und den wirklichen Tod in Parallele zu stellen, als die beiden Möglichkeiten, dem Leben zu entrinnen. Man erinnre sich der Distichen aus dem Jahre 1795:

Die idealische Freiheit.

Aus dem Leben heraus sind der Wege zwei dir geöffnet;
Zum Ideale führt einer, der andre zum Tod.
Siehe, daß du beizeiten noch frei auf dem ersten entspringest,
Ehe die Parze mit Zwang dich auf dem andern entführt.

Wer diese Anschauung und Ausdrucksweise Schillers sich gegenwärtig hält, wird nicht in Gefahr sein, Belege für Schillers Jenseitsglauben sammeln zu wollen, wo nur von sittlicher Erneuerung und intelligibler Freiheit die Rede ist.

Hält man sich, die falschen Deutungen beiseite lassend,*)

*) Der Kuriosität halber sei erwähnt, daß auch eine Reihe ganz einfacher Gedichte, bei denen weder der Wortlaut zweideutig, noch eine Erinnerung an Kantische Lehren vonnöten ist, der plumpsten Mißdeutung nicht entgangen sind. So meint ein Erklärer (vielleicht verführt durch eine wunderliche Nachdichtung, die nach dem Tode Schillers dessen Schwester Christophine unternahm), das Gedicht

nur an die Stellen, die wirklich sich auf Unsterblichkeit beziehen, so scheiden zunächst die Fälle aus, wo sich ein Rückschluß auf Schillers eigene Überzeugung von selbst verbietet oder doch verbieten sollte. So zum Beispiel, wenn die Jenseitshoffnung von irgendwelchen Personen in einem Drama ausgesprochen wird. Die späteren Tragödien sind nicht mehr „Bekenntnisse", wie die „Räuber" es waren, wo wir, gestützt auf Schillers ausdrückliches Zugeständnis, bei den Reden Karl Moors oft genug die Stimme des Dichters selbst vernahmen. Das Streben nach Ausmerzung des Persönlichen, ja ein unverkennbarer Hang zum Experimentieren, zum Heraufbeschwören fremdartigster Vorstellungswelten tritt mit den Jahren immer deutlicher hervor. Wie wenig hat Schillers eigene Weltanschauung mit jener Wunder- und Legendenatmosphäre gemein, die in der „Jungfrau von Orleans", oft in recht frostig äußerlicher Weise, erneuert wird. Und dennoch hat man mehr als einmal den wunderlichen Versuch gewagt, die Schlußworte der sterbenden Johanna („Kurz ist der Schmerz und ewig ist die Freude") als Dokument

---

„Sehnsucht" verkündige die Lehre, „daß nur frommer Glaube uns die Überzeugung von dem wonnigen Glück des Jenseits verschaffen könne." Einer ähnlichen Interpretation ist gelegentlich der „Pilgrim" verfallen.

für Schillers unentwegten Glauben an die Unsterblichkeit zu verwerten. Ja, der absurde Einfall ist verteidigt worden, es sei eine Demonstration zugunsten dieses Glaubens, daß gerade der „Gottes- und Unsterblichkeitsleugner" Talbot in der Gestalt des schwarzen Ritters als „Bote aus dem Reiche der Verdammten" wiederkehrt! In diesen und ähnlichen Fällen (man denke etwa noch an die Abschiedsszene der Maria Stuart oder den Gesang der Barmherzigen Brüder nach Geßlers Ermordung) handelt es sich natürlich um die Reproduktion von Anschauungen, die zu einem ganz bestimmten, historisch bedingten Kulturkreis gehören und nur diesem Umstand ihre Bedeutung in dem Zusammenhang der Dichtung verdanken. Aber ganz ebenso ist ein Gedicht wie „Thekla. Eine Geisterstimme" (1801) zu beurteilen. Die gewählte Form ist lediglich poetische Einkleidung. Auf wiederholte Fragen nach Theklas schließlichem Schicksal, das aus der Wallenstein-Tragödie nicht zweifelsfrei hervorging, sollte eine bedeutsame Antwort gegeben werden, und derartige Aufklärungen durch eine Stimme aus dem Jenseits geben zu lassen, war keineswegs neu und seit langem beliebt. Auch wenn Schillers Denkart aus keiner anderen Äußerung erkennbar wäre, könnte nur die naivste Verständnislosigkeit zu dem Ergebnis kommen, daß er eine dereinstige

Vereinigung der Liebenden und Anverwandten sich auf die sinnlich-primitive Art, wie dies Gedicht sie ausmalt, vorgestellt habe. (In Wirklichkeit wissen wir ja, wie schon der zweiundzwanzigjährige Jüngling über das Wiederfinden in den „Himmeln“ dachte, von denen „die Dichter reimen“!) Will man ein Gedicht wie „Thekla“ wörtlich nehmen, so kann man mit dem gleichen Recht die Xenien, die in der Unterwelt die Schatten der großen Toten reden lassen, oder Goethes Verse, in denen Werther die Jünglinge warnt,

> Sieh! Dir winkt mein Geist aus seiner Höhle:
> Sei ein Mann und folge mir nicht nach!

als Beweis für den Jenseitsglauben ihrer Verfasser betrachten! Aber es ist wohl nicht nötig, ein weiteres Wort hierüber zu verlieren.*)

Schillers eigene Überzeugung geht mit vollkommener Klarheit schon daraus hervor, daß in einem seiner wich-

---

*) Die „Klage der Ceres“ enthält überhaupt nichts von jener Beziehung auf den Unsterblichkeitsgedanken, welche so häufig hineingeheimnißt wird. Es handelt sich um sinnvolle Verknüpfung des Persephoneia-Mythus mit der Naturerscheinung, daß die Pflanze sowohl der unterirdischen, wie der überirdischen Welt und beiden gleich unzertrennlich gehört. Nur schulmeisterliche Tiftelei und Erklärungssucht wird noch darüber hinaus nach einer weiteren Bedeutung suchen.

tigsten Bekenntnisse, den „Worten des Glaubens", die Unsterblichkeit nicht genannt wird. Man hat die seltsamsten Ausflüchte versucht, um aus der Verlegenheit zu kommen: die Unsterblichkeit habe in den Zusammenhang dieses Gedichtes nicht gepaßt, oder Schiller habe um jeden Preis die Dreizahl festhalten wollen, oder endlich, der Glaube an eine persönliche Fortdauer nach dem Tode sei eine selbstverständliche Folge des Glaubens an eine persönliche Gottheit. All diese Argumente sind verfehlt, und gerade das letzte, welches am meisten Anhänger gefunden hat, wird schon durch den flüchtigsten Blick auf Kant widerlegt, von dessen Geiste die „Worte des Glaubens" sonst durchaus erfüllt sind. Für Kant standen die drei Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als sich ergänzende und gegenseitig fordernde Ideen, von denen keine durch die andere überflüssig gemacht oder unmittelbar gegeben wird, nebeneinander, und es ist eine auffallende, sicherlich wohlbedachte Abweichung, wenn Schiller an dieser Ordnung rüttelt und die bei Kant so festgefügte und häufig wiederkehrende Trias durchbricht. Die Unsterblichkeit gehört eben für Schiller nicht zu den unentbehrlichen fundamentalen Überzeugungen, durch deren Mangel dem Menschen „aller Wert geraubt" ist: dies ist der einfache, bei vorurteilsloser Betrachtung selbstver-

ständliche Grund, weshalb sie Schiller in diesem Zusammenhang nicht aufführt. Das Gedicht „Hoffnung“ ändert daran nichts; es ist keineswegs, wie einige Erklärer meinten, eine Art Ergänzung der „Worte des Glaubens“ und ein „besonderes, der Unsterblichkeit geweihtes Lied“. Vielmehr wird hier der Unsterblichkeitsglaube lediglich als psychische Tatsache betrachtet,*) und einer größeren Klasse wichtiger Erscheinungen des inneren Lebens eingereiht. Von der Hoffnung im allgemeinen, dem Trieb nach „Verbesserung“ im weitesten Sinne, welcher in dem Gedicht geschildert und gewürdigt wird, ist die Unsterblichkeitshoffnung nur ein Spezialfall, welcher die Hartnäckigkeit dieses Triebes in der hellsten Beleuchtung zeigt. Keineswegs auf diesen Spezialfall, sondern auf den Gesamtinhalt des Gedichtes bezieht sich die letzte Strophe:

Es ist kein leerer, schmeichelnder Wahn,
Erzeugt im Gehirne des Toren,
Im Herzen kündet es laut sich an:
Zu was Besserm sind wir geboren.

---

*) Ebenso wie in den Versen des Lieds von der Glocke:
Noch köstlicheren Samen bergen
Wir trauernd in der Erde Schoß
Und hoffen, daß er aus den Särgen
Erblühen soll zu schönerm Los.

Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht.

Diese Worte sagen also nicht, die Intensität des Unsterblichkeitsglaubens verbürge seinen Wahrheitsgehalt (was Schiller, wie wir wissen, schon in seiner vorkantischen Zeit zurückgewiesen hatte), sondern die Hoffnung überhaupt, der Trieb nach vollkommeneren Daseinsformen, wobei der Unsterblichkeitsdrang nur ein Exempel unter vielen ist, wird als tief bedeutsam, als untrügliches Gefühl der höheren Bestimmung des Menschen bezeichnet. Die innere Stimme hat recht: es gibt eine solche Bestimmung. Nur besteht sie nicht im Erlangen himmlischer Wonnen, sondern in jener Erhebung und Erneuerung unsres Ich, deren Möglichkeit Schiller seit seinem Anschluß an Kant in Versen und Abhandlungen mit flammenden Worten ausgesprochen und mit heroischer Größe im eigenen Leben verwirklicht hat.

Der Glaube an das Fortleben nach dem Tode in einem wie auch immer gestalteten Jenseits ist, nachdem er einmal überwunden war, für Schiller nie mehr diskutabel geworden. Der einzige Sinn, den er mit dem Wort Unsterblichkeit noch zu verbinden vermochte, war schon Ende der achtziger Jahre klar hervorgetreten. Nochmals sei erinnert an jene Gedanken „über das Leben in

der Gattung, das Auflösen seiner selbst im großen Ganzen und die daraus unmittelbar folgenden Resultate über Freude und Schmerz, über Tugend und Liebe, über den Tod", die damals sein „Lieblingsthema" waren, und an den Schlußsatz der akademischen Antrittsrede: „Jedem Verdienst ist eine Bahn zur Unsterblichkeit aufgetan, zu der wahren Unsterblichkeit, meine ich, wo die Tat lebt und weiter eilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte." Den gleichen Gedanken spricht das Distichon aus, das 1795 in den „Horen" erschien:

Vor dem Tod erschrickst du? Du wünschest unsterblich zu leben?
Leb im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt.

Wieder und wieder, in mannigfachen Wendungen, taucht dieser Trost, der einzige, der wider das Grauen der Vernichtung zu stählen vermag, in Schillers Dichtung auf. Das Verhängnis ist unerbittlich:

Auch das Schöne muß sterben! Das Götter und Menschen bezwinget,
Nicht die eherne Brust rührt es des stygischen Zeus.

Aber es lebt, wie die herrlichen Verse der „Nänie" (1799) bezeugen, im Gedächtnis der Lebenden, in der unendlichen Trauer, die sein Hinscheiden erregt.

Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten, ist herrlich,
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab.

In allgemeinerer Fassung und in deutlichem Anklang an jenen Satz der Antrittsvorlesung heißt es noch zwei Jahre vor Schillers Tod im „Siegesfest“:

Von des Lebens Gütern allen
Ist der Ruhm das höchste doch;
Wenn der Leib in Staub zerfallen,
Lebt der große Name noch.

So verharren Schillers Anschauungen über das Unsterblichkeitsproblem, deren Wandlungen von Anfang an von einem rastlosen und reinen Willen zur Wahrheit bestimmt sind, mit unerschütterlicher Konsequenz bei dem in der Kantischen Epoche erreichten endgültigen Ergebnis. Die Ansicht, als habe er gegen Ende seines Lebens dem frommen Jenseitsglauben oder gar der orthodoxen Kirchenlehre sich wieder zugeneigt, entbehrt jeglicher Begründung. Eine solche Umkehr wäre auch schwerlich vereinbar mit jener gewaltigen Heldennatur, die statt im zähen Festklammern am Dasein und der Befriedigung egoistischer Begierden (um derentwillen allein die jenseitige Welt unentbehrlich scheint) stets in der inneren Befreiung und der Hingabe an überindividuelle Zwecke den eigentlichen Wert des Menschen sah. Schiller gehört zu den großen und abschließenden Naturen, welche den Typus einer Zeit zugleich vollkommen ausprägen und überwinden. Dem

individualistischen Bildungsideal der Aufklärung entspricht er durch jene Kultur der Persönlichkeit, an welcher er sein ganzes Leben lang in gewaltiger Steigerung arbeitet und formt. Doch klarer als die meisten seiner Zeitgenossen sah er zugleich die großen historischen und sozialen Zusammenhänge, in denen der einzelne steht und deren allseitige Herausarbeitung die bedeutsame Aufgabe des 19. Jahrhunderts wurde. So bedeutet der Hinweis auf unser intelligibles Selbst und seine Freiheit, welcher bei Schiller den Unsterblichkeitsglauben ablöst, die größte Vertiefung, deren der Individualismus fähig ist, während die Gedanken vom Weiterleben des Individuums in der Gattung und dem Gedächtnis seiner Tat in die Richtung der auf Schiller folgenden, sozial und geschichtlich denkenden Epoche weisen. Vermittelnd zwischen beiden steht die Einsicht, daß es auf das Wirken vor allem ankommt, auf das Nützen der Zeit, die uns zur Tätigkeit vergönnt ist. Nicht der Rückblick auf das Vergangene, nicht der Ausblick in eine dämmernde Zukunft, welcher Art sie auch sei, sondern die Gegenwart ist unser köstlicher und unersetzlicher Besitz. Früh haben wir Töne dieser Art bei Schiller anklingen hören, und prächtig und kraftvoll brechen sie auch später immer wieder hervor. Das reiche, allseitige, kraftvolle Ausleben und Erfüllen dessen, was uns an

Zeit zum Schaffen und Genießen gegeben ist: darin liegt freilich kein Ersatz für die ewige Dauer, welche die Religion dem Menschen verspricht, wohl aber das einzige Mittel, unserm Dasein an Tiefe zu geben, was ihm an Ausdehnung fehlt. Wenn das Vergangene unwiederbringlich dahin ist und die Zukunft notwendig ungewiß bleibt, wird immer wieder das herrisch-herrliche Wort aus einem der letzten Gedichte Schillers unseren Mut aufrecht halten:

> Wir, wir leben! Unser sind die Stunden,
> Und der Lebende hat recht!

Schiller. Von Eugen Kühnemann

Mit einer Porträtgravüre. 6. bis 9. Tausend

„Meine seiner Zeit an dieser Stelle ausgesprochene Hoffnung, daß Kühnemanns treffliche und in ihrer Art unvergleichliche Arbeit als Ergänzung der Schillerbiographie gute Dienste leisten könne, scheint sich zu erfüllen. Es ist für einen, der Schiller zu dienen selbst zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, eine große, in tiefster Seele ergreifende Freude, wenn er unerwartet ein Werk auf den Plan treten sieht, das wie wenig andere geeignet ist, die Menschen von heute in ein liebe- und verständnisvolles Verhältnis zu dem Gewaltigen zu setzen. Das gilt von Kühnemanns Schiller, und darum kann ich auch heute nichts besseres tun, als das im wesentlichen unveränderte, in stilistischen Einzelheiten und technischen Dingen verbesserte Buch allen, die in Schillers Tiefen dringen wollen, aufs wärmste zu empfehlen." Professor Dr. Karl Berger in der Deutschen Zeitung.

„Bergers Biographie stellt mehr das Ideal eines volkstümlichen Schillerbuches vor, während das Kühnemannsche den Dichter und seine Werke philosophischer widerspiegelt." Dr. J. V. Widmann im Berner Bund.

Des Schweizerchronisten Ägidius Tschudi Bericht über die Befreiung der Waldstätte

Neu herausgegeben von Dr. Paul Meyer (Basel)

VI, 53 Seiten — Kartoniert M 1.20

Die Erzählung von der Befreiung der Waldstätte gehört unbestritten zum Besten von all dem Schönen des „Chronicon helveticum". Sie war bekanntlich für Schiller, der ihren treuherzigen, herodotischen, ja fast homerischen Geist rühmt, eine wesentliche Quelle bei Abfassung seines „Wilhelm Tell". Es wird allenthalben freudig begrüßt werden, daß diese historisch wie menschlich interessante Erzählung in ihrer alten Treuherzigkeit, mit kurzem und gutem Vorwort und nützlichen Erklärungen versehen, und zu überaus billigem Preise nunmehr den weiteren Leserkreisen wiedergeschenkt wird.



